Paṭiccasamuppāda
Kemunculan yang Dependen

Nyanatiloka Mahāthera
Bhikkhu Bodhi
Bhikkhu Ṭhānissaro

Sutta Paticca-samuppada-vibhanga: Analisis dari Kemunculan Bersama yang Dependen

Judul Asli: Paticca-samuppada-vibhanga Sutta: Analysis of Dependent Co-arising

Diterjemahkan dari bahasa Pali oleh : Bhikkhu Thanissaro

Penerjemah: Laura Perdana

Editor: Andrea Kurniawan, Sidharta Suryametta

Patticca-Samuppada: Kemunculan yang Dependen

Judul Asli: Paticca-Samuppada: Dependent Origination

Penulis: Nyanatiloka Mahathera

Penerjemah: Jimmy Halim, Leonard Halim

Editor: Andrea Kurniawan, Sidharta Suryametta

Artikel Kemunculan Dependen yang Transendental (Terjemahan dan Eksposisi dari Sutta Upanisa)

Judul Asli: Transcendental Dependent Arising (A Translation and Exposition of the Upanisa Sutta)

Penulis: Bhikkhu Bodhi

Penerjemah: Anne Martani, Hansen Wijaya, Laura Perdana, Laurensius Widyanto

Editor: Andrea Kurniawan, Sidharta Suryametta

Sampul & Tata Letak: Jimmy Halim, Leonard Halim

Tim Dana: Laura Perdana

Diterbitkan Oleh:

vijjakumara@gmail.com

Paticca-samuppada-vibhanga Sutta: Analysis of Dependent Co-arising" (SN 12.2), translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight, 17 June 2010, http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.002.than.html

Fundamentals of Buddhism: Four Lectures", by Nyanatiloka Mahathera. Access to Insight, 16 June 2011, http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/nyanatiloka/wheel394.html

Transcendental Dependent Arising: A Translation and Exposition of the Upanisa Sutta", by Bhikkhu Bodhi. Access to Insight, 5 June 2010, http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/wheel277.html

Cetakan pertama Nov 2011

Daftar Isi

Analisis dari Kemunculan Bersama yang Dependen

diterjemahkan dari bahasa Pali oleh
Bhikkhu Thanissaro

Analisis dari Kemunculan Bersama yang Dependen

Berdiam di Savatthi... "Para Bhikkhu, Saya akan menjelaskan dan menganalisis kemunculan-bersama yang dependen untuk kalian.

"Dan apakah kemunculan-bersama yang dependen? Dari ketidaktahuan sebagai sebuah kondisi prasyarat, datanglah buatan-buatan. Dari buatan-buatan sebagai kondisi prasyarat, datanglah kesadaran. Dari kesadaran sebagai kondisi prasyarat, datanglah nama-&-bentuk. Dari nama-&-bentuk sebagai kondisi prasyarat, datanglah media enam indra. Dari media enam indra sebagai kondisi prasyarat, datanglah kontak. Dari kontak sebagai kondisi prasyarat, datanglah perasaan. Dari perasaan sebagai kondisi prasyarat, datanglah nafsu keinginan. Dari nafsu keinginan sebagai kondisi prasyarat, datanglah kemelekatan/perlangsungan. Dari kemelekatan/perlangsungan sebagai kondisi prasyarat, datanglah penjadian. Dari penjadian sebagai kondisi prasyarat, datanglah kelahiran. Dari kelahiran sebagai kondisi prasyarat, kemudian penuaan & kematian, kesedihan, ratap tangis, kesakitan, kesengsaraan, & keputusasaan ikut berdatangan. Demikianlah kemunculan dari seluruh massa stres dan penderitaan ini.

"Sekarang apakah *penuaan dan kematian?* Penuaan, pengusangan, penghancuran, pemudaran, pengerutan, penurunan kekuatan-kehidupan, pelemahan kemampuan apapun dari berbagai makhluk di dalam kelompok makhluk ini atau itu, itulah yang disebut penuaan. Meninggal, wafat, hancur, hilang, sekarat, mati, telah selesai waktunya, hancurnya kelompok-kelompok, pembuangan tubuh, interupsi dalam kemampuan kehidupan apapun dari berbagai makhluk di dalam kelompok makhluk ini atau itu, itulah yang disebut kematian.

"Dan apakah *kelahiran*? Lahir, melahirkan, turun, datang untuk menjadi, datang keluar, munculnya kelompok-kelompok, & pemerolehan media [indra] apapun dari berbagai makhluk di kelompok makhluk ini atau itu,

itulah yang disebut kelahiran.

"Dan apakah *penjadian*? Tiga ini adalah penjadian: penjadian indriawi, penjadian bentuk, & penjadian tanpa bentuk. Inilah yang disebut penjadian.

"Dan apakah *kemelekatan/perlangsungan*? Empat ini adalah kemelekatan: kemelekatan pada kesenangan indra, kemelekatan pada pandangan, kemelekatan pada aturan dan praktik, dan doktrin kemelekatan diri. Inilah yang disebut kemelekatan.

"Dan apakah *nafsu keinginan*? Enam ini adalah kelas-kelas dari nafsu keinginan: nafsu keinginan untuk bentuk-bentuk, nafsu keinginan untuk suara-suara, nafsu keinginan untuk bebauan, nafsu keinginan untuk rasa-rasa, nafsu keinginan untuk sensasi-sensasi sentuhan, nafsu keinginan untuk ide-ide. Inilah yang disebut nafsu keinginan.

"Dan apakah *perasaan*? Enam ini adalah kelas-kelas dari perasaan: perasaan yang lahir dari kontak-mata, perasaan yang lahir dari kontak-telinga, perasaan yang lahir dari kontak-hidung, perasaan yang lahir dari kontak-lidah, perasaan yang lahir dari kontak-tubuh, perasaan yang lahir dari kontak-intelek. Inilah yang disebut perasaan.

"Dan apakah *kontak*? Enam ini adalah kelas-kelas dari kontak: kontak-mata, kontak-telinga, kontak-hidung, kontak-lidah, kontak-tubuh, kontak-intelek. Inilah yang disebut kontak.

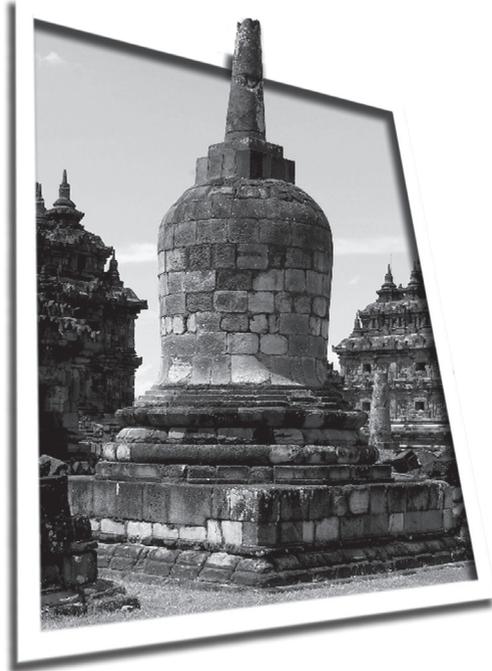
"Dan apakah media *enam indra*? Enam ini adalah media indra: media-mata, media-telinga, media-hidung, media-lidah, media-tubuh, media-intelek. Inilah yang disebut enam indra.

"Dan apakah *nama-dan-bentuk*? Perasaan, pencerapan, niat, kontak, & perhatian: Inilah yang disebut nama. Empat elemen besar, dan bentuk yang dependen pada empat elemen besar: Inilah yang disebut bentuk. Nama ini dan bentuk ini disebut dengan nama-&-bentuk.

“Dan apakah *kesadaran*? Enam ini adalah kelas-kelas dari kesadaran: kesadaran-mata, kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah, kesadaran-tubuh, kesadaran-intelek. Inilah yang disebut kesadaran.

“Dan apakah *buatan-buatan*? Tiga ini adalah buatan-buatan: buatan-buatan tubuh, buatan-buatan verbal, buatan-buatan mental. Inilah yang disebut buatan-buatan.

“Dan apakah *ketidaktahuan*? Tidak mengetahui stres, tidak mengetahui asal mula stres, tidak mengetahui penghentian stres, tidak mengetahui jalan praktik yang mengarah pada penghentian stres: Inilah yang disebut ketidaktahuan.

“Sekarang dari pemudaran & penghentian tanpa sisa dari ketidaktahuan itu, datanglah penghentian buatan-buatan. Dari penghentian buatan-buatan, datanglah penghentian kesadaran. Dari penghentian kesadaran, datanglah penghentian nama-&-bentuk. Dari penghentian nama-&-bentuk, datanglah penghentian media enam indra. Dari penghentian media enam indra, datanglah penghentian kontak. Dari penghentian kontak, datanglah penghentian perasaan. Dari penghentian perasaan, datanglah penghentian nafsu keinginan. Dari penghentian nafsu keinginan, datanglah penghentian kemelekatan/perlangsungan. Dari penghentian kemelekatan/perlangsungan, datanglah penghentian penjadian. Dari penghentian penjadian, datanglah penghentian kelahiran. Dari penghentian kelahiran, kemudian penuaan & kematian, kesedihan, ratap tangis, kesakitan, kesengsaraan, dan keputusasaan semuanya terhenti. Demikianlah penghentian dari keseluruhan massa stres & penderitaan ini.

Paticca-Samuppada: Kemunculan yang Dependen

oleh

Nyanatiloka Mahathera

Paticca-Samuppada: Kemunculan yang Dependen

Sebenarnya dengan sedikit keraguanlah saya berani berbicara kepada anda mengenai yang terdalam dari semua doktrin Buddhis, *paticca-samuppada*, "kemunculan yang dependen," yang berarti, kemunculan yang berkondisi dari semua fenomena mental dan fisik yang umumnya diringkas dengan nama konvensional "makhluk hidup," atau "individu," atau "pribadi." Jadi, dengan sangat menyadari besarnya kesulitan membicarakan pokok bahasan yang paling rumit ini di hadapan mereka yang mungkin hanya sedikit mengenal filsafat Buddhis, saya akan berusaha semampu saya untuk menghindari, sejauh mungkin, semua detail yang sangat teknis atau membingungkan. Saya akan menggunakan bahasa yang sangat polos dan sederhana, sehingga setiap dari kalian dapat mengikuti penjelasan-penjelasan saya. Pada saat yang bersamaan, saya tidak akan melupakan tujuan dan sasaran sebenarnya dari doktrin ini yang oleh karenanya diajarkan oleh Buddha kepada dunia. Maka dari itu, saya akan memohon anda untuk mendengarkan dengan saksama dan memberikan perhatian yang penuh dan tidak terbagi terhadap kata-kata saya. Dan lebih lanjut, saya memohon kepada anda untuk mencoba mempertahankan dalam pikiran beberapa istilah teknis dalam bahasa Pali dan Inggris yang dalam rangkaian pembicaraan ini akan saya gunakan berulang kali.

Anda mungkin tidak menyadari bahwa, sampai hari ini, makna dan tujuan sebenarnya dari *paticca-samuppada* secara praktis belum diketahui oleh para pelajar Barat. Akan tetapi, dengan ini saya bukan bermaksud mengatakan bahwa tak seorangpun di Barat pernah menulis atau berbicara tentang doktrin ini. Tidak, yang terjadi justru sebaliknya. Karena tidak ada doktrin Buddhis lain yang ditulis dan dibahas sedemikian banyak oleh para pelajar Barat, dan calon pelajar – namun sangat sedikit yang dimengerti – seperti doktrin *paticca-samuppada* ini. Jika anda ingin mendapatkan gagasan yang adil mengenai spekulasi-spekulasi yang kebanyakan tidak masuk akal dan tidak matang, serta tafsiran-tafsiran yang terlalu mengada-ada, yang

seringkali didasari oleh imajinasi semata tersebut, anda dapat membaca bagian Lampiran untuk karya saya *Guide through the Abhidhamma Pitaka*. [1] Tampaknya hampir tidak ada satu pun penulis atau pengajar Barat tersebut yang pernah menanyakan ke diri mereka sendiri, untuk alasan membumi apa, Buddha merasa perlu untuk mengajarkan doktrin semacam ini. Pastilah bukan untuk kepentingan senam mental dan dialektika. Bukan, bahkan sebaliknya! Karena *paticca-samuppada* menunjukkan sebab-sebab dan kondisi-kondisi dari semua penderitaan di dunia; dan bagaimana, melalui penghapusan kondisi-kondisi ini, penderitaan tidak akan muncul lagi di masa yang akan datang. *Paticca-Samuppada* sesungguhnya menunjukkan eksistensi kita saat ini beserta segala duka dan penderitaannya yang dikondisikan atau lebih tepatnya disebabkan oleh kehendak-kehendak untuk-terus-hidup atau kamma dalam kehidupan sebelumnya, dan bahwa kehidupan kita yang akan datang bergantung pada kehendak-kehendak untuk-terus-hidup atau kamma saat ini; dan bahwa tanpa kehendak-kehendak untuk-terus-hidup ini, tidak akan ada lagi kelahiran kembali di masa yang akan datang; dan dengan demikian pembebasan akan ditemukan dari lingkaran kelahiran kembali, dari siklus Samsara tanpa henti. Dan ini merupakan sasaran dan tujuan akhir dari pesan Buddha, yaitu, pembebasan dari kelahiran kembali dan penderitaan.

Saya rasa bahwa setelah apa yang baru saja anda dengar, tidaklah perlu untuk memberitahu anda bahwa P.S. *(paticca-samuppada)* tidak dimaksudkan, sebagaimana pernah dibayangkan oleh berbagai pelajar di Barat, sebagai suatu penjelasan mengenai asal mula dari segala sesuatu; dan bahwa mata rantai yang pertama, *avijja* atau ketidaktahuan, bukanlah untuk dianggap sebagai prinsip pertama yang tanpa sebab yang darinya, melalui perjalanan waktu, semua kehidupan fisik dan kesadaran telah berevolusi. P.S. secara sederhana mengajarkan kebergantungan, atau sifat dependen, dari bermacam-macam fenomena mental dan fisik dari eksistensi; dari semua yang terjadi, baik di tataran fisik atau mental. P.S. menunjukkan bahwa gabungan dari fenomena mental dan fisik yang dikenal dengan nama konvensional “pribadi” atau “individu” sama sekali bukan kebetulan semata; melainkan bahwa setiap fenomena di dalam proses eksistensi,

sepenuhnya adalah dependen pada fenomena lain sebagai kondisi; dan bahwa oleh karenanya dengan menghilangkan fenomena-fenomena yang membentuk kondisi-kondisi kelahiran kembali dan penderitaan tersebut, kelahiran kembali bersama dengan semua penderitaan akan berhenti dan berakhir. Dan ini, sebagaimana telah disebutkan, adalah poin penting dan sasaran dari ajaran Buddha: pembebasan dari siklus kelahiran kembali beserta segala duka dan penderitaannya. Jadi P.S. berperan dalam uraian kebenaran mulia yang kedua dan ketiga mengenai asal usul dan lenyapnya penderitaan, dengan menjelaskan kedua kebenaran ini dari fondasinya yang paling mendasar ke atas, dan memberikan kedua kebenaran tersebut suatu bentuk filosofis yang tetap.[2]

Dalam khotbah-khotbah Buddha, *Paticca-Samuppada* biasanya diuraikan dengan cara mengatur dua belas mata rantai ke dalam sebelas dalil, yaitu sebagai berikut:

1. *Avijjapaccaya sankhara:* “Melalui ketidaktahuan, kehendak-kehendak yang menghasilkan-kelahiran-kembali, atau bentukan-bentukan kamma, dikondisikan.”

2. *Sankhara-paccaya viññanam:* “Melalui bentukan-bentukan kamma (di kehidupan sebelumnya), kesadaran (saat ini) dikondisikan.”

3. *Viññana-paccaya nama-rupam:* “Melalui kesadaran, fenomena mental dan fisik (yang membentuk apa yang disebut sebagai eksistensi individu kita) dikondisikan.”

4. *Nama-rupa-paccaya salayatanam:* “Melalui fenomena mental dan fisik, enam landasan (kehidupan mental, yaitu lima organ-indra fisik dan kesadaran sebagai yang keenam) dikondisikan.”

5. *Salayatana-paccaya phasso:* “Melalui enam landasan (indriawi dan mental), impresi dikondisikan.”

6. *Phassa-paccaya vedana:* “Melalui impresi (indriawi atau mental), perasaan dikondisikan.”

7. *Vedana-paccaya tanha:* “Melalui perasaan, nafsu keinginan dikondisikan.”

8. *Tanha-paccaya upadanam:* “Melalui nafsu keinginan, kemelekatan dikondisikan.”

9. *Upadana-paccaya bhavo:* “Melalui kemelekatan, proses penjadian (terdiri atas proses-kehidupan *aktif* dan *pasif*, yang artinya, proses kamma yang menghasilkan-kelahiran-kembali, dan sebagai hasilnya, proses-kelahiran-kembali) dikondisikan.”

10. *Bhava-paccaya jati:* “Melalui proses (kamma yang menghasilkan-kelahiran-kembali) penjadian, kelahiran kembali dikondisikan.”

11. *Jati-paccaya jaramaranam, dll.:* “Melalui kelahiran kembali, pelapukan dan kematian, kesedihan, ratap tangis, kesakitan, duka dan keputusasaan dikondisikan. Demikianlah, keseluruhan massa penderitaan ini muncul (di masa yang akan datang).”

Secara singkat, inilah keseluruhan P.S. atau kemunculan yang dependen. Sekarang, mari kita dengan saksama memeriksa kesebelas dalil tersebut satu per satu.

1

Dalil pertama kita adalah: *Avijja-paccaya sankhara:* “Melalui ketidaktahuan, bentukan-bentukan kamma dikondisikan.”

Avijja,[3] juga disebut *moha,* adalah kebodohan batin, kegilaan: menganggap hal-hal yang cepat berubah sebagai permanen, hal-hal yang menyedihkan sebagai kenikmatan, dan hal-hal yang tanpa ego

sebagai suatu diri atau ego. *Avijja* adalah ketidaktahuan, tidak mengerti bahwa semua eksistensi kita hanyalah proses fenomena mental dan fisik yang terus berubah; ketidaktahuan ini tidak memahami bahwa fenomena-fenomena ini, dalam pengertian tertinggi, tidak membentuk entitas, atau pribadi, atau ego apapun yang permanen, yang nyata; dan bahwa tidak ada entitas permanen di dalam, atau di balik, fenomena fisik dan mental yang cepat berubah ini; yang oleh karena itu apa yang kita sebut "aku," atau "kamu," atau "dia," atau "pribadi," atau "Buddha," dll., dalam pengertian tertinggi *(paramattha)* tidak memiliki realitas apapun selain fenomena fisik dan mental yang terus berubah dari eksistensi. *Avijja,* atau *moha,* adalah kondisi-akar utama yang mendasari semua kekotoran dan kejahatan moral. Di dalam *avijja* berakar semua keserakahan, kebencian, kesombongan, iri hati, dan penderitaan di dunia. Dan penaklukan serta pemadaman *avijja,* yang berarti beserta segala kejahatan serta penderitaan, adalah tujuan akhir dari ajaran Buddha, cita-cita bagi semua Buddhis sejati. Dan untuk alasan-alasan inilah *avijja* disebutkan pertama kali di dalam rumusan P.S.

Dengan *sankhara,* secara harfiah berarti "bentukan-bentukan," di sini berarti yang menghasilkan-kelahiran-kembali, kehendak-kehendak tidak bajik atau bajik secara kamma (*cetana),* atau aktivitas-aktivitas berkehendak. Oleh karena itu, marilah kita mengingat *sankhara* sebagai bentukan-bentukan kamma, atau secara sederhana sebagai kamma.[4]

Nah, semua kehendak-kehendak jahat yang diwujudkan oleh tubuh, ucapan atau pikiran, seperti disinggung di atas, disebut *akusala* atau bentukan-bentukan kamma tidak bajik, karena mereka membawa akibat-akibat yang tidak membahagiakan, saat ini maupun di kehidupan selanjutnya. Akan tetapi, *kusala* atau bentukan-bentukan kamma bajik, adalah kehendak, atau *cetana,* yang akan membawa akibat-akibat yang membahagiakan dan menyenangkan, di saat ini maupun kehidupan selanjutnya. Namun bahkan bentukan-bentukan kamma bajik ini pun tetap dikondisikan dan dipengaruhi oleh *avijja,* karena jika tidak,

bentukan-bentukan kamma bajik ini tidak akan menghasilkan kelahiran kembali di masa depan. Dan hanya ada satu individu yang tidak lagi melakukan bentukan-bentukan kamma bajik atau tidak bajik, kamma untuk-terus-hidup. Individu itu adalah Arahat, siswa Buddha yang suci dan sepenuhnya tercerahkan. Oleh karena melalui pandangan terang yang dalam menuju sifat asli dari proses eksistensi yang kosong dan cepat berlalu ini, ia telah sepenuhnya terlepas dari kehidupan; dan ia selamanya terbebas dari ketidaktahuan beserta segala konsekuensi-konsekuensi jahatnya, terbebas dari kelahiran kembali apapun di masa depan.

Untuk semua bentukan kamma tidak bajik, atau aktivitas berkehendak, *avijja* adalah suatu kondisi yang tidak tergantikan melalui kehadiran dan kemunculan serentaknya. Sebagai contoh, setiap kali perwujudan niat yang jahat, bentukan kamma yang jahat, muncul, pada saat itu pulalah, kemunculannya terkondisikan melalui kemunculan dan kehadiran yang serentak dari *avijja.* Tanpa kemunculan-bersama dari *avijja,* tidak ada bentukan kamma yang jahat. Ketika, misalnya, seseorang yang tergila-gila, dipenuhi dengan keserakahan atau kemarahan, melakukan berbagai perbuatan jahat dengan tubuh, ucapan atau pikiran, pada saat itu bentukan-bentukan kamma jahat ini sepenuhnya dikondisikan melalui *kemunculan-bersama* dan *kehadiran* dari *avijja,* atau ketidaktahuan. Maka, apabila tidak ada *avijja,* tidak ada bentukan kamma yang jahat. Oleh karena itu, dikatakan bahwa *avijja* adalah kondisi untuk bentukan kamma yang berhubungan dengannya melalui *kelahiran-bersama,* atau kemunculan serentak *(sahajata).* Selanjutnya, karena tidak ada bentukan kamma jahat tanpa kehadiran dari *avijja,* dan tidak ada *avijja* tanpa kehadiran bentukan kamma jahat, oleh karena itu keduanya pada saat apapun, dan dalam keadaan apapun, adalah *kondisi timbal balik* terhadap satu sama lain *(aññam-añña-paccaya);* dan dengan demikian *avijja* dan bentukan kamma jahat adalah tidak terpisahkan. Selama *avijja* adalah akar yang selalu hadir dari semua bentukan kamma jahat, kita mengatakan bahwa *avijja* adalah kondisi yang tidak tergantikan untuk bentukan kamma tidak bajik dengan cara akar *(hetu).*

Namun masih ada cara lain dan sama sekali berbeda di mana *avijja* mungkin saja merupakan suatu kondisi untuk bentukan kamma tidak bajik, yaitu, sebagai *pancingan.* Contohnya, apabila seseorang, sedang dipenuhi keserakahan atau kemarahan, yang disebabkan oleh kegilaan dan pemikiran yang menyesatkan miliknya untuk melakukan berbagai kejahatan, seperti pembunuhan, pencurian, perzinahan, dll., dalam kasus tersebut *avijja* adalah pancingan langsung dan kekuatan penggerak untuk kemunculan semua perwujudan niat yang buruk selanjutnya, yaitu semua bentukan kamma tidak bajik. Dengan kata lain, bentukan kamma tidak bajik tersebut dikondisikan oleh keadaan pendahulu dari *avijja* sebagai suatu *pancingan langsung (pakat' upanissaya-paccaya).*

Masih ada cara lain di mana *avijja* mungkin menjadi pancingan untuk bentukan kamma tidak bajik, yakni *avijja* sebagai objek berpikir. Seandainya seseorang mengingat beberapa kesenangan jahat dan bodoh yang pernah dinikmati olehnya dulu; dan ketika ia sedang merenungi keadaan bodohnya yang dulu, ia menemukan kesenangan di dalamnya dan kembali menjadi terpenuhi dengan kegilaan dan keserakahan untuk kesenangan itu; atau ia menjadi sedih dan putus asa sampai ia tidak bisa menikmati itu lagi. Sebagai konsekuensi dari merenungi secara salah suatu objek yang bodoh, melalui keadaan ketidaktahuan seperti itu, banyak kondisi tidak bajik, yang jahat, muncul dalam pikirannya. Demikianlah, *avijja* dapat menjadi suatu kondisi untuk bentukan kamma tidak bajik dengan cara *pancingan sebagai objek (aramman'upanissaya-paccaya).*

Di sini saya harus menunjukkan bahwa untuk pemahaman yang lebih mendetail tentang P.S., kita harus mengetahui setidaknya sesuatu tentang dua puluh empat cara berbeda di mana fenomena mental dan fisik dapat menjadi kondisi untuk fenomena mental dan fisik yang lainnya. Keseluruhan *Patthana,* buku terakhir dari Abhidhamma Pitaka yang termuat dalam enam jilid tebal, secara khusus membahas dua puluh empat kondisi atau *paccaya* ini, di mana *patthana* ini pertama-tama menjelaskan dua puluh empat kondisi ini dan kemudian menerapkannya

pada fenomena-fenomena mental dan fisik dari eksistensi yang tak terhitung banyaknya.[5] Di sini kita harus mempertimbangkan hanya yang paling penting, yang telah kita singgung dan terapkan untuk *avijja,* yaitu: *hetu-paccaya,* kondisi akar; *sahajata-paccaya,* kondisi dengan cara kelahiran-bersama, yaitu kemunculan-bersama; *aññam-añña-paccaya,* kondisi dengan cara hubungan timbal-balik; *upanissaya-paccaya,* kondisi dengan cara pancingan langsung *(pakat' upanissaya),* atau pancingan melalui objek *(aramman' upanissaya).* Di sini, mungkin disebutkan bahwa semua terjemahan istilah-istilah Pali teknis hanyalah pengganti sementara yang tidak memadai, dan harus diterima seperti itu. Oleh karena itu, saya berulang kali memberikan istilah-istilah teknis tersebut dalam dua bahasa yakni dalam bahasa Inggris dan dalam bahasa Pali.

Kitab komentar *Patthana* mengibaratkan *hetu-paccaya,* atau *kondisi akar,* seperti akar dari suatu pohon. Pohon bertumpu pada akarnya; dan pohon tersebut hidup hanya selama akar-akar ini tidak dihancurkan. Dengan cara yang sama, pada saat apapun, semua bentukan kamma bajik dan tidak bajik adalah dikondisikan melalui kehadiran dan kelahiran-bersama, atau keserempakkan, dari akar-akar bajik dan tidak bajiknya masing-masing. Ketiga akar tidak bajik tersebut adalah *lobha, dosa, moha,* yaitu keserakahan, kebencian dan kebodohan batin. Ketiga akar bajik adalah *alobha, adosa, amoha,* yaitu tanpa-keserakahan, atau ketidakegoisan; tanpa-kebencian, atau kebaikan hati; tanpa-kebodohan batin, atau pengetahuan.

Sekarang mari kita mempertimbangkan *sahajata-paccaya,* kondisi dengan cara kelahiran-bersama. *Sahajata,* secara harfiah berarti: "muncul bersama" atau "kemunculan bersama," maka dari itu istilah kita adalah "kelahiran-bersama," atau kemunculan serentak. Kondisi kelahiran-bersama ini berlaku, terutama, pada kesadaran dan fenomena mental yang mendampinginya, seperti perasaan, pencerapan, kehendak, impresi-indra, perhatian, dll. Oleh karena kesadaran dan semua fenomena mental ini saling dikondisikan melalui kemunculan serentak,

yang satu tidak dapat muncul atau hadir tanpa yang lainnya. Semua terhubung dan tak terpisahkan. Jadi apabila kita mengatakan bahwa perasaan adalah suatu kondisi untuk kesadaran dengan cara kelahiran-bersama, kita bermaksud untuk mengatakan bahwa tanpa kemunculan serentak dari perasaan, kesadaran tidak akan dapat muncul. Dengan cara yang sama, ini berlaku pula untuk semua fenomena mental lainnya.

Suatu ketika seorang penulis Buddhis yang terkenal, ketika sedang berdiskusi dengan saya, dengan sangat mengejutkan ia menyatakan bahwa mungkin ada perasaan sakit tanpa disertai kesadaran, contohnya seperti saat sebuah operasi yang menyakitkan dijalankan di bawah pengaruh obat bius. Ini sungguh suatu kekeliruan yang paling luar biasa. Bagaimana akan pernah mungkin, untuk merasakan sakit tanpa sadar akan perasaan sakit itu? Perasaan sakit adalah fenomena mental dan dengan demikian tidak terpisahkan dari kesadaran dan juga fenomena mental yang lainnya. Apabila kita tidak mencerap rasa sakit, dan tidak sadar akan rasa sakit, bagaimana bisa kita merasakan sakit? Jadi kesadaran, perasaan, pencerapan dan semua fenomena mental lainnya adalah saling dikondisikan dengan cara kelahiran-bersama.

Sekarang mari kita mempertimbangkan *upanissaya-paccaya,* kondisi dengan cara *pancingan.* Kondisi ini ada berbagai jenis, dan kondisi ini membentuk kombinasi-kombinasi dengan kondisi tertentu lainnya.[6] Ini berlaku untuk bidang yang sangat luas, bahkan pada kenyataannya untuk segala apapun. Kita akan membahas kondisi ini di sini hanya dengan cara yang sangat umum, tanpa membuat pembedaan apapun. Apapun di masa lalu atau masa depan, fisik atau mental, nyata atau khayal, dapat menjadi suatu pancingan untuk kemunculan fenomena mental, atau tindakan, atau kejadian.

Jadi, sebagai contoh, Buddha dan Dhammanya telah menjadi sebuah kondisi untuk kedatangan saya ke Timur. Begitu pula para pelajar tradisi Pali yang terjemahannya telah saya baca. Begitu pula ceramah Buddhis yang pertama kali saya dengar di Jerman pada tahun 1899.

Atau Nibbana, sebagai objek pemikiran kita, dapat menjadi sebuah pancingan untuk bergabungnya kami ke dalam Ordo, atau menjalani hidup suci, dll. Demikian pula semua pemikir, ilmuwan dan seniman terdahulu, melalui karya-karya dan aktivitas-aktivitasnya, mereka adalah suatu pancingan untuk kebudayaan yang berkembang di generasi berikutnya. Uang, sebagai objek dari keinginan kita, dapat menjadi pancingan bagi kita untuk mengerahkan usaha-usaha yang diperlukan untuk memperolehnya; atau mungkin juga itu menjadi pancingan bagi pencurian dan perampokan. Keyakinan, pengetahuan, konsentrasi mental, dll., dapat menjadi suatu pancingan langsung untuk berbagai tindakan mulia dan tidak egois. Teman yang baik atau yang buruk dapat menjadi suatu pancingan langsung untuk perilaku yang baik atau yang buruk. Iklim, makanan, tempat tinggal, dll., yang sesuai atau yang tidak, dapat menjadi suatu pancingan untuk kesehatan atau kesakitan jasmani; kesehatan atau kesakitan fisik menjadi pancingan untuk kesehatan atau kesakitan mental. Jadi semua hal ini dikondisikan melalui hal-hal lain dengan cara pancingan.

Sekarang mari kita mempertimbangkan *arammana-paccaya,* kondisi melalui objek. Objeknya bisa berupa salah satu dari lima objek indra, sebagai objek yang tampak, suara, bau, cita rasa, atau impresi fisik; atau bisa juga objek apapun dari pikiran. Apapun hal itu dapat menjadi objek pikiran, baik fisik atau pun mental, masa lalu, saat ini atau masa depan, nyata atau khayal. Jadi, objek yang tampak, yang terdiri dari perbedaan warna, terang dan gelap, disebut sebagai kondisi-objek untuk kesadaran-mata, atau indra penglihatan. Begitu pula dengan empat indra lainnya. Tanpa suatu objek-indra fisik, tidak akan pernah ada kesadaran-indra yang muncul. Lebih lanjut perbuatan jahat di masa lalu, dengan menjadi objek dari pemikiran kita, mungkin, seperti yang sudah kita lihat, menjadi suatu pancingan, atau *upanissaya,* untuk mengulang perbuatan jahat yang sama; atau mereka bisa juga membangkitkan perasaan jijik atau penyesalan kita. Jadi perbuatan jahat di masa lalu, dengan pemikiran yang salah mengenai perbuatan tersebut, dapat menjadi pancingan untuk kehidupan yang tidak bermoral dengan cara

objek; dan dengan pemikiran yang benar mengenai perbuatan tersebut, perbuatan jahat yang sama bisa menjadi pancingan untuk kehidupan yang bermoral. Dengan cara yang sama, perbuatan bajik, dengan pemikiran yang benar mengenai perbuatan tersebut, dapat menjadi pancingan untuk perbuatan yang lebih mulia; namun dengan pemikiran yang salah mengenai perbuatan bajik seseorang, mereka dapat menjadi pancingan untuk keangkuhan dan kesombongan diri, dan banyak keadaan tidak bajik lainnya.[7]

Maka dari itu, hal yang tidak bermoral seperti *avijja* juga bisa menjadi suatu kondisi untuk bentukan kamma yang mulia dan bajik. Untuk menunjukkan ini, mari kita kembali ke dalil pertama kita: “Melalui *avijja,* bentukan-bentukan kamma dikondisikan.” Bagaimana mungkin suatu keadaan jahat seperti *avijja* menjadi kondisi untuk bentukan-bentukan kamma yang mulia dan bajik? Hal ini mungkin terjadi dengan dua cara, baik dengan cara pancingan langsung, atau pancingan sebagai objek mental. Saya akan mengilustrasikan pernyataan ini dengan sebuah contoh. Pada masa Buddha, banyak penganut ibadah yang sesat, yang disebabkan oleh kesombongan dan kebodohan batin belaka, pergi menemui Buddha dan berusaha mengalahkan Master dengan dialektika. Akan tetapi, ia terkonversi setelah perbincangan singkat: ia menjadi pengikut yang bermoral dan pendukung seumur hidup dari Yang Terberkahi, atau bahkan sampai mencapai ke-Arahat-an. Di sini, semua perbuatan-perbuatan bermoral ini, bahkan pencapaian ke-Arahat-an pengikut baru tersebut, dikondisikan oleh *avijja* miliknya yang terdahulu sebagai pancingan; apabila ide yang menyesatkan untuk mengalahkan Buddha ini tidak muncul dalam pikirannya, mungkin ia seumur hidup tidak akan pernah mengunjungi Yang Terberkahi. Jadi, *avijja* adalah kondisi untuk bentukan-bentukan kamma yang mulia dan bajik miliknya melalui pancingan langsung *(pakat'-upanissaya).* Lebih lanjut, misalkan kita menggunakan *avijja* sebagai objek dari perenungan kita, mempertimbangkannya sebagai sesuatu yang jahat dan pantas ditolak, sebagai sebab-akar dari semua penderitaan di dunia, maka dengan demikian kita dapat menghasilkan banyak bentukan

kamma yang mulia dan bajik. Dalam kasus ini, *avijja* adalah kondisi untuk bentukan-bentukan kamma yang bajik dengan cara pancingan sebagai objek *(aramman' upanissaya).*[8]

Sebelum melanjutkan ke dalil kedua, saya ingin meminta anda memperhatikan kenyataan bahwa *avijja,* atau ketidaktahuan, meskipun merupakan kondisi utama untuk bentukan-bentukan kamma, tidaklah mungkin merupakan satu-satunya kondisi untuk bentukan-bentukan kamma tersebut; dan begitu juga halnya bentukan-bentukan kamma terhadap kesadaran, dll. Setiap kemunculan fenomena yang terkondisi dari P.S. adalah dependen terhadap berbagai kondisi selain yang diberikan dalam rumusan, dan semuanya dapat saling berhubungan dan saling dependen dalam berbagai macam cara.

Anda mungkin telah menyadari bahwa saya hampir selalu hanya menggunakan kata *kondisi,* dan jarang sekali menggunakan kata "sebab." Kata "sebab" ini sering kali digunakan dalam makna yang sangat tidak jelas atau salah. "Sebab" sesungguhnya mengacu kepada hal yang – apabila semua kondisi yang dibutuhkan telah ada – dengan kebutuhan batin pada waktunya diikuti oleh hal lain sebagai "akibat"-nya, sehingga akibat masa depan yang laten sudah termasuk di dalam sebab, sama seperti di dalam biji mangga terdapat pohon mangga di masa depan yang laten.

Dan sama halnya dari biji mangga hanya pohon mangga yang bisa muncul dan tidak akan pernah muncul pohon apel atau pohon-pohon lainnya, demikian pula dari sebuah sebab hanya sesuatu dengan karakter yang serupa yang dapat muncul dan tidak akan pernah muncul sesuatu yang beragam atau sesuatu dengan karakter yang berbeda. Jika, misalnya, seseorang menjadi marah karena dimarahi, orang-orang pada umumnya akan mengatakan bahwa orang yang memarahi tersebut adalah sebab dari kemarahannya. Namun ini adalah pernyataan yang sangat tidak jelas. Sebab dari kemarahan orang tersebut sesungguhnya terdapat dalam dirinya sendiri, di dalam karakternya sendiri, bukan di

dalam orang yang memarahinya. Kata-kata dari orang yang memarahi hanyalah merupakan sebuah pancingan terhadap perwujudan dari kemarahannya yang terpendam. Kata "sebab" menandakan hanya satu dari sedemikian banyak jenis kondisi, dan itu harus, dalam filsafat Buddhis, diperuntukan untuk kamma, yaitu, aktivitas berkehendak yang menghasilkan kelahiran kembali terikat dengan akar-akar bajik atau tidak bajik *(hetu),* yang merupakan sebab dari kelahiran kembali, dan menghasilkan kelahiran kembali sebagai efeknya, atau *vipaka.*

2

Bersama ini kita sampai ke dalil kedua: *Sankhara-paccaya viññanam*: "Melalui bentukan-bentukan kamma, kesadaran dikondisikan." Dengan kata lain: melalui kamma, atau aktivitas berkehendak, pada kelahiran yang lalu, kesadaran kehidupan saat ini dikondisikan.

Di sini yang mengikuti selanjutnya harus dinyatakan: Lima mata rantai – kesadaran, fenomena mental dan fisik, enam landasan kehidupan mental, impresi, dan perasaan *(viññana, nama-rupa, salayatana, phassa, vedana)* – di sini mengacu hanya kepada resultan-kamma *(vipaka),* fenomena netral, dengan demikian mewakili sisi "pasif" dari kehidupan. Akan tetapi, kelima mata rantai – ketidaktahuan, bentukan-bentukan kamma, nafsu keinginan, kemelekatan, dan proses-kehidupan secara kamma *(avijja, sankhara, tanha, upadana, kamma-bhava)* – merupakan kamma, dengan demikian mewakili sisi "aktif" dari kehidupan.[9] Maka dari itu kelima mata rantai pasif, seperti kesadaran, dll., dianggap sebagai lima akibat *(vipaka),* dan kelima mata rantai aktif, seperti *avijja,* dll., sebagai lima sebab. Dengan demikian keinginan untuk-terus-hidup, atau kehendak *(cetana)*, yang terwujud dalam lima sebab kamma ini, merupakan bibit dari semua kehidupan yang telah muncul dan yang darinya, bibit tersebut akan muncul lagi di masa depan. Oleh karena itu, dalil kedua kita menunjukkan bahwa kesadaran kehidupan kita yang sekarang merupakan akibat dari bentukan-bentukan kamma kita di kehidupan yang lalu, dan bahwa

tanpa bentukan-bentukan kamma sebelum-kelahiran ini sebagai sebab yang dibutuhkan, tidak akan pernah kesadaran kehidupan muncul di dalam rahim ibu kita.

Maka dari itu, bentukan-kamma, bagi kesadaran-kelahiran-kembali dari makhluk embrionik, pada saat pembuahannya di dalam rahim ibu, adalah sebuah kondisi melalui kamma, atau sebab. Dan demikian pula, bentukan-bentukan kamma adalah kondisi untuk semua elemen yang netral secara moral dari kesadaran. Maka dari itu, kelima kesadaran-indra dengan objek yang diinginkan dan disenangi adalah juga merupakan akibat, atau *vipaka,* dari bentukan-bentukan kamma bajik sebelum-kelahiran; dan kelima kesadaran-indra dengan objek yang tidak diinginkan dan tidak disenangi adalah akibat dari bentukan-bentukan kamma tidak bajik.[10]

3

Sekarang kita sampai pada dalil ketiga, yaitu: *Viññana-paccaya nama-rupam:* "Melalui kesadaran, fenomena mental dan fisik dikondisikan." Arti dari dalil ini dapat disimpulkan dari Mahanidana Sutta (DN 15), di mana dikatakan: "Jika *kesadaran (viññana)* tidak muncul dalam rahim ibu, akankah *fenomena mental dan fisik (nama-rupa)* muncul?"[11]

Fenomena *mental (nama)* di sini mengacu kepada tujuh fenomena mental universal yang terikat tak terpisahkan dengan semua kesadaran resultan-kamma, bahkan dengan lima jenis kesadaran-indra. Ketujuh fenomena mental universal yang tidak terpisahkan ini adalah: perasaan, pencerapan, impresi, kehendak, vitalitas, perhatian, konsentrasi; di dalam kesadaran-pikiran resultan-kamma, ketujuh fenomena mental ini bertambah tiga atau empat fenomena yang lebih jauh. Fenomena *fisik (rupa)* mengacu kepada tubuh ini dan berbagai organnya, indra-indra beserta fungsi-fungsinya.[12]

Nah, bagaimana fenomena mental, atau *nama,* dikondisikan melalui

kesadaran? Dan bagaimana fenomena fisik, atau *rupa?*

Keadaan *kesadaran* apapun, sebagaimana telah dijelaskan, adalah kondisi untuk fenomena *mental*, seperti perasaan, dll., melalui *kelahiran-bersama,* atau kemunculan serentak *(sahajata-paccaya).* Kesadaran tidak dapat muncul dan hadir tanpa perasaan, begitu pula perasaan tanpa kesadaran; dan juga seluruh fenomena mental lainnya yang termasuk ke dalam keadaan kesadaran yang sama adalah tidak terpisahkan terikat dengannya menjadi satu kesatuan, dan tidak memiliki eksistensi yang independen. Apabila diibaratkan seperti kilat, fenomena mental ini hanyalah aspek-aspek yang berbeda dari satuan-satuan kesadaran tersebut yang setiap saat muncul dan kemudian dengan segera menghilang untuk selamanya.

Namun bagaimana mungkin *kesadaran (viññana)* menjadi sebuah kondisi untuk berbagai fenomena *fisik (rupa)*?

Dalam alam eksistensi di mana baik materi maupun pikiran berada, misalnya di alam manusia, pada saat pembuahan kesadaran adalah kondisi yang mutlak diperlukan untuk munculnya fenomena fisik organik; itu merupakan kondisi melalui *kelahiran-bersama.* Apabila tidak ada kesadaran, tidak ada pembuahan yang terjadi, dan tidak ada fenomena materi organik yang muncul. Akan tetapi, sepanjang kontinuitas-kehidupan, kesadaran *(viññana)* adalah kondisi untuk fenomena fisik *(rupa)* yang telah muncul dengan cara *setelah-kelahiran,* atau kemunculan selanjutnya *(pacchajata-paccaya),* dan juga dengan cara *makanan bergizi (ahara),* karena kesadaran membentuk suatu penopang dan pendukung untuk pemeliharaan tubuh. Sama seperti perasaan lapar adalah kondisi untuk memberi makan dan memelihara tubuh yang sudah muncul ini, begitu pula kesadaran adalah kondisi dan pendukung untuk tubuh yang sudah muncul ini dengan setelah-kelahiran, atau kemunculan selanjutnya. Apabila kesadaran tidak muncul lagi, organ fisik secara bertahap akan menghentikan fungsi mereka, kehilangan indra mereka, dan tubuh akan mati. Dengan cara ini

kita harus memahami dalil: *viññana-paccaya nama-rupam:* “Melalui kesadaran, fenomena mental dan fisik dikondisikan.”

4

Nah, kita sampai pada dalil keempat: *Nama-rupa-paccaya salayatanam:* “Melalui fenomena mental dan fisik, enam landasan kehidupan mental dikondisikan.” Kelima landasan pertama adalah lima organ indra fisik, mata, telinga, hidung, lidah, tubuh; landasan keenam, landasan pikiran *(manayatana),* adalah istilah kolektif untuk banyak kelas kesadaran yang berbeda, yaitu untuk lima jenis kesadaran-indra dan berbagai macam kesadaran-pikiran. Maka dari itu lima landasan adalah fenomena fisik yakni, mata, telinga, dll., dan landasan keenam identik dengan kesadaran.

Sekarang, dalam cara apa fenomena mental dan fisik merupakan kondisi untuk lima landasan fisik, atau organ-indra, dan bagaimana untuk landasan keenam, atau kesadaran? Di sini kita benar-benar mendapatkan empat pertanyaan utama:

Pertanyaan pertama adalah: Bagaimana fenomena mental *(nama)* merupakan kondisi untuk lima landasan fisik *(ayatana),* atau organ-indra? Tujuh fenomena mental yang tidak terpisahkan terkait dengan kesadaran-indra, seperti perasaan, pencerapan, dll., adalah kondisi untuk lima landasan fisik, atau organ-indra, dengan cara setelah-kelahiran, dan cara lainnya. Aktivitas mental semasa hidup, adalah pendukung yang diperlukan untuk lima landasan fisik, atau organ indra, yang telah dihasilkan saat kelahiran, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Pertanyaan kedua adalah: Bagaimana fenomena mental merupakan kondisi untuk landasan-pikiran *(manayatana)* atau kesadaran? Fenomena mental, seperti perasaan, pencerapan, kehendak, dll., setiap saat adalah kondisi untuk landasan pikiran, atau kesadaran, dengan cara kemunculan serentak, atau kelahiran-bersama *(sahajata-paccaya).*

Anda akan ingat bahwa saya berulang kali mengatakan bahwa kesadaran tidak dapat muncul tanpa kemunculan-bersama dari perasaan dan fenomena lainnya, dikarenakan kesadaran dan semua pendamping mentalnya adalah tak terpisahkan terikat bersama, dan saling dependen satu sama lain. Jadi saya telah menunjukkan bagaimana fenomena mental adalah kondisi untuk kelima landasan fisik atau organ indra, serta landasan-pikiran atau kesadaran *(manayatana).*

Sekarang kita sampai pada pertanyaan ketiga: Bagaimana fenomena fisik *(rupa)* merupakan kondisi untuk lima landasan fisik *(ayatana),* atau organ-indra? Keempat elemen fisik utama, yaitu padat, cair, panas, dan gerak, adalah kondisi untuk kelima landasan fisik, atau organ-indra, pada saat pertama kali mereka menjadi ada melalui kemunculan serentak *(sahajata-paccaya);* namun selama hidup, keempat elemen fisik ini adalah kondisi untuk lima landasan, atau organ-indra, melalui fondasi *(nissaya)* di mana organ-indra sepenuhnya dependen. Lebih lanjut, fenomena fisik "vitalitas" *(rupa-jivit' indriya)* adalah kondisi untuk lima landasan, atau organ-indra, melalui kehadiran *(atthi-paccaya),* dll.; dengan kata lain, lima landasan, atau organ-indra, bergantung kepada kehadiran kehidupan fisik, yang tanpanya kelima organ indra tidak bisa ada.

Fenomena fisik "nutrisi" *(ahara)* adalah kondisi untuk lima landasan fisik, melalui kehadiran, karena lima organ-indra hanya dapat ada selama mereka memperoleh nutrisi yang dibutuhkan. Dengan demikian saya telah menunjukkan bagaimana fenomena fisik, atau *rupa,* adalah suatu kondisi untuk lima landasan fisik, atau *ayatana.*

Masih tertinggal pertanyaan keempat: bagaimana fenomena fisik *(rupa)* merupakan kondisi untuk landasan-pikiran *(manayatana),* atau kesadaran? Kelima fenomena fisik, seperti mata, telinga, hidung, dll., adalah kondisi untuk kelima jenis kesadaran-indra, yaitu untuk melihat, mendengar, dll., dengan cara fondasi *(nissaya)* dan melalui sebelum-kelahiran, kehadiran, dll. Kelima jenis kesadaran-indra ini, semasa

hidup, tidak dapat muncul tanpa kemunculan sebelumnya *(purejata)* dari lima organ-indra fisik sebagai fondasinya *(nissaya);* oleh karenanya tanpa kemunculan sebelumnya dan kehadiran dari mata, tidak ada penglihatan; tanpa kemunculan sebelumnya dan kehadiran dari telinga, tidak ada pendengaran, dll.; sehingga, jika kelima organ-indra ini hancur, kesadaran-indra yang bersangkutan tidak dapat muncul lagi.

Dengan cara yang serupa, organ fisik dari pikiran merupakan kondisi untuk berbagai tahap kesadaran-pikiran.[13] Dalam kitab-kitab suci, tidak ada organ fisik istimewa yang disebutkan namanya sebagai fondasi dari kesadaran-pikiran, bukan otak ataupun jantung, meskipun jantung diajarkan sebagai organ yang dimaksud oleh semua kitab komentar, serta oleh tradisi Buddhis secara umum. Saya rasa teman saya Shwe Zan Aung dari Myanmar yang pertama kali membuat fakta ini diketahui melalui karyanya *Compendium of Philosophy.*[14] Bagi Buddhis, adalah sangat kecil pengaruhnya, perkara apakah jantung atau otak atau organ lain yang merupakan landasan fisik dari pikiran.

Jadi kita telah melihat bagaimana fenomena fisik *(rupa)* adalah kondisi untuk landasan-pikiran *(manayatana),* atau kesadaran. Dan dengan ini kita telah menyelesaikan makna dari dalil: “Melalui fenomena mental dan fisik, enam landasan kehidupan mental dikondisikan.”

5

Sekarang kita tiba pada dalil kelima: *Salayatana-paccaya phasso*: “Melalui enam landasan indra – impresi dikondisikan.”[15] Dengan kata lain: Yang dikondisikan melalui mata fisik adalah impresi visual, yang dikondisikan melalui telinga adalah impresi suara, yang dikondisikan melalui hidung adalah impresi bau, yang dikondisikan melalui lidah adalah impresi rasa, yang dikondisikan melalui tubuh adalah impresi fisik, yang dikondisikan melalui landasan-pikiran atau kesadaran *(manayatana)* adalah impresi mental.

Lima landasan fisik *(ayatana)* adalah sebuah kondisi untuk impresi-indra *(phassa)* mereka, masing-masing dengan cara fondasi *(nissaya)* dan dengan cara sebelum-kelahiran *(purejata)* dan dengan cara-cara lainnya. Lima organ-indra bukan hanya fondasi untuk kesadaran, seperti yang kita sudah lihat, tetapi juga untuk semua pendamping mentalnya, karena itu lima organ indra tersebut juga merupakan fondasi untuk impresi-indra. Dan karena lima landasan, atau organ-indra, ini telah muncul pada saat kelahiran, maka kelima landasan itu disebut sebuah kondisi sebelum-kelahiran *(purejata-paccaya)* untuk kemunculan lima impresi-indra selanjutnya.

Landasan-pikiran atau kesadaran setiap saat adalah sebuah kondisi untuk pendamping indriawi atau impresi mentalnya dengan cara kemunculan serentak atau kelahiran-bersama, dll.. Dengan kata lain, kesadaran-mata muncul secara serentak dengan impresi visual, kesadaran-telinga dengan impresi suara, dll., dan kesadaran-pikiran dengan impresi mental.

Landasan fisik eksternal – lima objek-indra, seperti objek visual, suara, bau, dll. – ini juga adalah sebuah kondisi yang harus ada untuk kemunculan impresi-indra. Jadi impresi visual tidak pernah dapat muncul tanpa kemunculan sebelumnya dari objek yang tampak, impresi suara tidak pernah dapat muncul tanpa kemunculan sebelumnya dari objek suara, dll.. Maka kemunculan dari lima impresi-indra *(phassa)* bergantung pada kemunculan sebelumnya dari objek visual, objek suara, dll. Oleh karena itu kemunculan lima impresi-indra bergantung kepada kemunculan sebelumnya dan kehadiran lima objek-indra fisik sama besarnya seperti kebergantungannya kepada lima organ indra, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Jadi impresi-indra adalah juga dikondisikan melalui lima landasan fisik eksternal, yaitu melalui lima objek-indra.

Lebih lanjut, karena semua objek indra fisik dapat juga menjadi objek-objek dari kesadaran-pikiran, maka objek-objek indra fisik tersebut

juga merupakan sebuah kondisi untuk kesadaran-pikiran dan juga untuk fenomena pendampingnya, seperti impresi mental *(phassa)*, dll.. Jadi tanpa organ-indra fisik dan objek-indra fisik, impresi-indra tidak ada; dan tanpa pikiran dan objek-pikiran, impresi mental tidak ada. Oleh karena itu dikatakan: "Melalui enam landasan indra, impresi-indra dikondisikan."

6

Kemudian selanjutnya adalah dalil keenam: *Phassa-paccaya vedana:* "Melalui impresi, perasaan dikondisikan." Ada enam jenis perasaan: perasaan yang berhubungan dengan impresi visual, perasaan yang berhubungan dengan impresi suara, perasaan yang berhubungan dengan impresi bau, perasaan yang berhubungan dengan impresi rasa, perasaan yang berhubungan dengan impresi fisik, dan perasaan yang berhubungan dengan impresi mental. Perasaan *fisik* mungkin menyenangkan atau tidak menyenangkan, tergantung pada apakah itu merupakan akibat dari kamma bajik atau kamma tidak bajik. Perasaan *mental* mungkin menyenangkan, yaitu kegembiraan, atau tidak menyenangkan, yaitu kesedihan; atau mungkin biasa saja. Perasaan-perasaan yang berhubungan dengan impresi visual, suara, bau dan rasa, adalah, sedemikian, selalu biasa saja, tetapi perasaan-perasaan tersebut mungkin memiliki objek-objek yang diinginkan atau tidak diinginkan, tergantung pada kamma dalam kehidupan sebelumnya. Apapun perasaan yang mungkin muncul – menyenangkan atau menyakitkan, membahagiakan atau tidak membahagiakan atau biasa saja, entah itu perasaan dari tubuh atau pikiran – semua perasaan dikondisikan melalui salah satu dari lima impresi-indra atau melalui impresi mental. Dan impresi-impresi *(phassa)* ini adalah sebuah kondisi untuk perasaan *(vedana)* yang berhubungan dengannya dengan cara kelahiran-bersama atau kemunculan serentak, dan dengan banyak cara lainnya.

Di sini anda akan kembali ingat bahwa semua fenomena mental di dalam satu dan keadaan kesadaran yang sama, maka begitu pula impresi

(phassa) dan perasaan *(vedana)*, pada dasarnya adalah dependen satu dengan lainnya dengan kemunculan serentak mereka, kehadiran mereka, hubungan mereka, dll.. Namun untuk perasaan apapun yang berhubungan dengan tahapan-tahapan yang berbeda dari kesadaran-pikiran yang mengikuti sebuah impresi-indra, baik visual ataupun impresi-indra lainnya yang mendahului sebelumnya adalah sebuah pancingan dengan cara kedekatan *(anantar' upanissaya-paccaya)*. Dengan kata lain, impresi-indra yang mendahului sebelumnya adalah sebuah dukungan atau pancingan, yang menentukan, untuk perasaan apapun yang terikat dengan kesadaran-pikiran berikutnya.

Demikianlah, kita telah melihat bagaimana melalui impresi indriawi dan mental, atau *phassa*, perasaan, atau *vedana*, dikondisikan.

7

Sekarang dalil ketujuh: *Vedana-paccaya tanha:* "Melalui perasaan, nafsu keinginan dikondisikan."

Sesuai dengan enam indra, terdapat enam jenis nafsu keinginan *(tanha)*, yaitu: nafsu keinginan untuk objek-objek yang tampak, nafsu keinginan untuk suara-suara, nafsu keinginan untuk bebauan, nafsu keinginan untuk rasa-rasa, nafsu keinginan untuk impresi-impresi fisik, nafsu keinginan untuk objek-objek pikiran. Jika nafsu keinginan untuk salah satu dari objek-objek ini terhubung dengan keinginan untuk kenikmatan indriawi, hal itu disebut "nafsu keinginan pada kenikmatan indra" *(kama-tanha)*. Jika terhubung dengan keyakinan di dalam eksistensi pribadi yang kekal *(sassata-ditthi)*, hal itu disebut "nafsu keinginan untuk eksistensi" *(bhava-tanha)*. Jika terhubung dengan keyakinan dalam pembinasaan-diri *(uccheda-ditthi)* pada saat kematian, hal itu disebut "nafsu keinginan untuk penghancuran diri" *(vibhava-tanha)*.

Perasaan netral (hasil-kamma dan secara moral) *(vedana)*, entah itu perasaan menyenangkan, tidak menyenangkan atau biasa saja, entah

membahagiakan atau tidak membahagiakan, dapat menjadi sebuah kondisi untuk nafsu keinginan *(tanha)* berikutnya baik dengan cara pancingan sederhana, ataupun dengan cara pancingan sebagai objek. Sebagai contoh, dikondisikan melalui perasaan menyenangkan karena penampilan yang cantik dari orang-orang atau benda-benda, akan mungkin muncul nafsu keinginan untuk objek-objek yang tampak semacam itu. Atau dikondisikan melalui perasaan menyenangkan dikarenakan makanan yang enak, nafsu keinginan untuk rasa-rasa mungkin muncul. Atau memikirkan tentang perasaan-perasaan menyenangkan dan kenikmatan yang dapat diperoleh dengan uang, orang mungkin menjadi dipenuhi dengan nafsu keinginan untuk uang dan kesenangan. Atau merenungkan kesenangan-kesenangan dan perasaan-perasaan bahagia yang telah lalu, orang mungkin sekali lagi menjadi dipenuhi dengan nafsu keinginan dan mendambakan kesenangan-kesenangan semacam itu. Atau memikirkan tentang kebahagiaan dan kegembiraan surgawi, orang mungkin menjadi dipenuhi dengan nafsu keinginan untuk kelahiran kembali di alam-alam surgawi seperti itu. Dalam semua kasus ini, perasaan menyenangkan *(vedana)* adalah kondisi untuk nafsu keinginan *(tanha)* entah itu dengan cara pancingan sederhana, atau pancingan sebagai objek pikiran.

Namun tidak hanya perasaan yang menyenangkan dan membahagiakan, perasaan yang tidak menyenangkan dan tidak membahagiakan sekalipun dapat juga menjadi sebuah kondisi untuk nafsu keinginan. Sebagai contoh, bagi seorang pria yang disiksa dengan rasa sakit fisik atau rasa tertindas di dalam pikiran, nafsu keinginan mungkin muncul untuk terlepas dari kesengsaraan semacam itu. Dengan demikian, melalui perasaan tidak bahagia dan tidak puas dengan nasibnya yang menyedihkan, seseorang yang miskin, atau seorang pengemis, atau orang buangan, atau seseorang yang sakit, atau seorang tahanan, mungkin dipenuhi dengan kerinduan dan nafsu keinginan untuk bebas dari kondisi semacam itu. Dalam semua kasus ini, perasaan *(vedana)* tidak menyenangkan dan menyedihkan atas bentuk tubuh dan pikiran adalah sebuah kondisi bagi nafsu keinginan *(tanha)* dengan cara

pancingan, yang tanpanya nafsu keinginan semacam itu mungkin tidak akan pernah muncul. Bahkan perasaan membahagiakan yang diharapkan *di masa depan*, dengan berpikir tentang hal itu, menjadi sebuah insentif, atau pancingan, yang kuat bagi nafsu keinginan. Jadi apapun nafsu keinginan yang muncul, bergantung kepada perasaan dalam cara tertentu atau yang lain, baik itu perasaan di masa lalu, sekarang, atau bahkan di masa depan. Oleh karena itu dikatakan: *Vedana-paccaya tanha:* “Melalui perasaan, nafsu keinginan dikondisikan.”

8

Sekarang kita telah sampai pada dalil kedelapan: *Tanha-paccaya upadanam:* “Melalui nafsu keinginan, kemelekatan dikondisikan.” *Upadana,* atau kemelekatan, dikatakan sebagai suatu sebutan untuk nafsu keinginan yang telah berkembang atau yang telah menjadi intensif. Dalam teks-teks, kita menemukan empat jenis kemelekatan: kemelekatan pada kenikmatan indra, kemelekatan kepada pandangan-pandangan salah, kemelekatan kepada keyakinan di dalam kemanjuran moral dari peraturan-peraturan dan ritual-ritual di tingkat permukaan belaka, dan kemelekatan kepada keyakinan di dalam sebuah entitas-ego yang kekal atau sementara.[16] Yang pertama, kemelekatan pada kenikmatan indra, mengacu kepada objek-objek dari kenikmatan indra, sedangkan tiga jenis kemelekatan lainnya terhubung dengan pandangan-pandangan salah.

Setiap kali kemelekatan kepada pandangan-pandangan atau ritual-ritual muncul, pada saat itu juga nafsu keinginan pasti muncul; tanpa kemunculan serentak dari nafsu keinginan, tidak akan ada keterikatan semacam itu terhadap pandangan-pandangan dan ritual-ritual ini. Karena itu nafsu keinginan, atau *tanha,* bagi jenis-jenis kemelekatan ini, atau *upadana,* adalah sebuah kondisi dengan cara kelahiran-bersama *(sahajata-paccaya).* Namun selain ini, nafsu keinginan mungkin juga adalah sebuah kondisi dengan cara pancingan *(upanissaya-paccaya)* untuk kemelekatan sejenis ini. Misalkan seorang yang bodoh, yang

berkeinginan untuk terlahir kembali di surga, berpikir bahwa dengan mengikuti aturan-aturan moral di tingkat permukaan tertentu, atau hanya dengan percaya kepada sesosok pencipta, ia akan mendapatkan objek dari keinginannya. Sehingga ia secara kuat mengikatkan dirinya kepada praktik dari aturan-aturan dan ritual-ritual di tingkat permukaan, atau kepada kepercayaan di dalam sesosok pencipta. Dalam kasus ini, nafsu keinginan adalah sebuah kondisi untuk kemelekatan jenis seperti itu dengan cara pancingan, atau *upanissaya-paccaya.*

Akan tetapi, untuk kemelekatan pada kenikmatan indra, atau *kamupadana,* nafsu keinginan hanya dapat menjadi sebuah kondisi dengan cara pancingan langsung. Nafsu keinginan untuk objek-objek indra itu sendiri secara bertahap berkembang dan berubah menjadi kemelekatan dan keterikatan yang kuat pada kenikmatan indra, atau *kamupadana.* Sebagai contoh, nafsu keinginan dan hasrat untuk objek-objek dari kenikmatan indriawi, untuk uang, makanan, berjudi, mabuk-mabukan, dll. dapat secara bertahap tumbuh menjadi sebuah kebiasaan yang kuat, menjadi sebuah keterikatan dan kemelekatan yang kuat.

Dengan demikian, saya telah menunjukkan bagaimana nafsu keinginan adalah kondisi bagi kemelekatan. Sebagaimana dikatakan: *Tanha-paccaya upadanam:* "Melalui nafsu keinginan, kemelekatan dikondisikan."

9

Berikutnya kita tiba pada dalil kesembilan: *Upadana-paccaya bhavo:* "Melalui kemelekatan, proses menjadi dikondisikan." Sekarang proses menjadi atau eksistensi ini sebenarnya terdiri dari dua proses: (1) proses-kamma *(kamma-bhava),* yaitu sisi kamma *aktif* dari kehidupan; dan (2) proses-kelahiran-kembali dari resultan-kamma *(upapatti-bhava),* yaitu sisi kamma *pasif* dan sisi moral netral dari kehidupan. Sisi kamma aktif dari proses kehidupan ini adalah, seperti yang kita

telah lihat, diwakilkan oleh lima mata rantai, yaitu: ketidaktahuan, bentukan-bentukan kamma, nafsu keinginan, kemelekatan, proses-kamma *(avijja, sankhara, tanha, upadana, kamma-bhava)*. Sisi pasif dari kehidupan diwakilkan oleh lima mata rantai, yaitu: kesadaran, fenomena mental dan fisik, enam landasan, impresi, perasaan *(viññana, nama-rupa, salayatana, phassa, vedana)*. Jadi kelima mata rantai *pasif* tersebut, seperti kesadaran, dll., di sini mengacu hanya kepada fenomena resultan-kamma, dan bukan kepada yang dihubungkan dengan kamma aktif. Kelima mata rantai *aktif*, seperti ketidaktahuan, dll., adalah sebab dari kelima mata rantai *pasif* di masa depan, sebagai kesadaran dari resultan-kamma, dll; dan maka dari itu kelima mata rantai pasif ini adalah akibat dari kelima mata rantai aktif tersebut. Dalam cara itu, P.S. dapat diwakilkan dengan dua puluh mata rantai: lima sebab di kehidupan masa lalu, dan lima akibat di kehidupan sekarang; lima sebab di kehidupan sekarang, dan lima akibat di kehidupan yang akan datang.[17]

Seperti yang dikatakan dalam *Visuddhimagga* (Bab XVII):

Lima sebab ada di masa lalu,
Lima buah ditemukan di kehidupan sekarang;
Lima sebab yang saat ini diciptakan,
Lima buah dituai di kehidupan yang akan datang.

Perbolehkan saya mengingatkan anda tentang definisi saya untuk istilah "sebab" sebagai "sesuatu yang dengan kebutuhan batin pada waktunya diikuti oleh akibatnya." Terdapat dua puluh empat cara pengkondisian, tetapi hanya satu dari dua puluh empat cara yang seharusnya disebut sebagai *sebab,* yaitu, kamma.

Meskipun sebab kamma ini pada waktunya diikuti oleh akibatnya, namun tetap saja sebab kamma ini dapat bergantung pada (namun tidak dihasilkan oleh) suatu akibat-kamma yang mendahului sebagai kondisi pancingannya. Jadi sebagai contoh, perasaan, dalam P.S., adalah sebuah

akibat-kamma; namun tetap saja, pada saat yang sama, perasaan adalah sebuah kondisi-pancingan untuk kemunculan nafsu keinginan yang berikutnya, di mana yang disebutkan belakangan ini adalah sebuah sebab kamma.

Sekarang, mari kita kembali kepada dalil kita: *upadana-paccaya bhavo:* "Melalui kemelekatan, proses menjadi dikondisikan," yaitu, (1) proses-kamma *(kamma-bhava),* dan karena itu, dalam kehidupan selanjutnya, (2) proses-kelahiran-kembali dari resultan-kamma *(upapatti-bhava).* Proses-kamma *(kamma-bhava)* dalam dalil kesembilan ini, dikatakan dengan benar, adalah sebuah istilah kolektif untuk kehendak *(cetana)* yang menghasilkan-kelahiran-kembali bersama dengan semua fenomena mental yang berhubungan dengannya; sedangkan mata rantai kedua, "bentukan-bentukan kamma" *(sankhara),* menunjuk hanya kepada kehendak yang menghasilkan-kelahiran-kembali saja. Namun dalam kenyataannya kedua mata rantai itu menjadi satu hal yang sama, yaitu kamma.

Kemelekatan, atau *upadana,* mungkin menjadi sebuah pancingan untuk semua jenis kamma yang jahat dan tidak bajik. Kemelekatan pada kenikmatan indra, atau keterikatan kepada objek-objek indra dan kenikmatan indriawi, dapat menjadi sebuah pancingan langsung untuk pembunuhan, perampokan, pencurian, perzinahan, kepada iri hati, kebencian, dendam; kepada banyak tindakan jahat dari tubuh, ucapan dan pikiran. Kemelekatan kepada keyakinan buta pada ritual dan aturan-aturan di tingkat permukaan belaka dapat mengarah pada kepuasan diri, ketumpulan dan stagnasi mental, memandang rendah yang lain, praduga, tidak toleran, fanatisme dan kekejaman. Dalam semua kasus ini, kemelekatan *(upadana)* pada proses-kamma *(kamma-bhava)* adalah sebuah kondisi dengan cara pancingan, dan adalah sebuah pancingan langsung kepada kegiatan-kegiatan berkehendak yang jahat dari tubuh, ucapan atau pikiran. Selain itu, kemelekatan kepada proses-kamma jahat apapun adalah juga sebuah kondisi dengan cara kemunculan serentak.

Dengan demikian saya telah menunjukkan bagaimana kemelekatan *(upadana)* adalah kondisi dari proses-kamma *(kamma-bhava)*. Sekarang saya akan memperlihatkan bagaimana proses-kamma *(kamma-bhava)* adalah kondisi untuk proses-kelahiran-kembali dari resultan-kamma *(upapatti-bhava)*. Di sini kita sampai pada dalil kesepuluh.

10

Bhava-paccaya jati: "Melalui proses menjadi (proses-kamma di sini), kelahiran kembali dikondisikan." Itu berarti: proses-kamma didominasi oleh kehendak-kehendak *(cetana)* untuk-terus-hidup adalah sebab dari kelahiran kembali. Kelahiran kembali yang termasuk di sini adalah keseluruhan proses embrionik yang pada dunia manusia diawali dengan pembuahan di dalam rahim ibu dan diakhiri dengan proses kelahiran. Jadi kehendak kamma adalah benih yang darinya semua kehidupan bermula, sama seperti benih mangga menumbuhkan tanaman mangga kecil yang seiring dengan berjalannya waktu berubah menjadi pohon mangga yang kuat. Namun bagaimana cara seseorang mengetahui bahwa proses-kamma atau kehendak kamma, adalah benar-benar sebab dari kelahiran kembali? *Visuddhimagga* (XVII) memberikan jawaban berikut:

Meski kondisi yang tampak di permukaan pada saat kelahiran makhluk hidup mungkin saja benar-benar sama, namun masih tetap dapat dilihat sebuah perbedaan di dalam makhluk-makhluk dengan memperhatikan karakter mereka, seperti jahat atau mulia, dll. Walaupun kondisi-kondisi yang tampak di permukaan, seperti sperma, atau darah dari ayah dan ibu, mungkin sama, masih dapat dilihat ada perbedaan di antara makhluk-makhluk, bahkan meski mereka kembar. Perbedaan tersebut tidaklah mungkin tanpa alasan, karena perbedaan ini dapat disadari setiap saat, dan di dalam setiap makhluk. Perbedaan ini tidak mungkin memiliki sebab lain selain proses-kamma sebelum kelahiran. Begitu juga untuk kehidupan makhluk-makhluk yang telah terlahir

kembali, tidak ada alasan lain yang dapat ditemukan, oleh karenanya perbedaan itu pasti dikarenakan proses-kamma sebelum kelahiran. Kamma, atau kehendak, memang, adalah sebab untuk perbedaan di antara makhluk-makhluk dengan memperhatikan karakter mereka, seperti tinggi, rendah, dll. Oleh karena itu, Buddha telah mengatakan: "kamma membagi makhluk-makhluk menjadi tinggi dan rendah." Dalam cara ini kita harus memahami bahwa proses-kamma adalah sebab dari kelahiran kembali.

Jadi, menurut Buddhisme, kelahiran kembali saat ini adalah akibat dari nafsu keinginan, kemelekatan dan kehendak kamma dalam kelahiran sebelumnya. Dan nafsu keinginan, kemelekatan dan kehendak kamma dalam kelahiran saat ini adalah sebab atas kelahiran kembali yang akan datang. Namun sama seperti dalam proses mental dan fisik yang terus berubah dari eksistensi ini, tidak ada yang dapat ditemukan yang berlalu bahkan dari satu momen ke berikutnya, sama seperti tidak ada elemen yang bertahan yang dapat ditemukan, tidak ada entitas, tidak ada ego, yang akan berlalu dari satu kelahiran ke kelahiran berikutnya. Dalam proses kelahiran kembali yang terus berulang, dalam maknanya yang absolut, tidak ada entitas ego yang ditemukan selain muncul dan berlalunya fenomena yang terkondisi ini. Jadi, dikatakan dengan benar, bahwa bukan diriku dan bukan pribadiku yang terlahir kembali; bukan pula pribadi lain yang terlahir kembali. Semua istilah seperti "pribadi" atau "individu" atau "orang" atau "aku" atau "kamu" atau "milikku," dll., tidak mengacu kepada entitas nyata apapun; kata-kata itu hanyalah istilah yang digunakan semata-mata untuk kemudahan, dalam bahasa Pali *vohara-vacana,* "istilah-istilah konvensional"; dan benar-benar tidak ada yang ditemukan selain muncul dan berlalunya fenomena mental dan fisik yang terkondisi ini. Oleh karena itu Buddha telah mengatakan:

> Untuk percaya bahwa pelaku perbuatan akan sama, seperti orang yang mengalami hasilnya (dalam kehidupan berikutnya): ini adalah ekstrim yang satu. Untuk percaya bahwa pelaku perbuatan, dan

orang yang mengalami hasilnya, adalah dua orang yang berbeda: ini adalah ekstrim yang lain. Yang Sempurna telah menghindari kedua ekstrim ini dan mengajarkan kebenaran yang terletak di antara keduanya, yaitu: melalui ketidaktahuan, bentukan-bentukan kamma dikondisikan; melalui bentukan-bentukan kamma, kesadaran (dalam kelahiran berikutnya); melalui kesadaran, fenomena mental dan fisik; melalui fenomena mental dan fisik, keenam landasan; melalui keenam landasan, impresi; melalui impresi, perasaan; melalui perasaan, nafsu keinginan; melalui nafsu keinginan, kemelekatan; melalui kemelekatan, proses-kehidupan; melalui proses-kehidupan (kamma), kelahiran kembali; melalui kelahiran kembali, pelapukan dan kematian, kesedihan, ratap tangis, kesakitan, duka dan putus asa. Dengan demikian memunculkan seluruh massa penderitaan ini.

Perihal fenomena dan tanpa-ego dari eksistensi ini telah diungkapkan dengan indah dalam dua bait dari *Visuddhimagga:*

Tidak ada pelaku perbuatan ditemukan,
Tidak ada satupun yang pernah menuai buah mereka.
Fenomena kosong terus bergulir.
Hanya inilah pandangan yang benar.
Tidak ada dewa atau Brahma yang dapat dinamakan
Pencipta dari roda kehidupan ini:
Fenomena kosong terus bergulir,
Dependen pada kondisi-kondisi semuanya.

Ketika mendengar Buddhisme mengajarkan bahwa segala sesuatu ditentukan oleh kondisi-kondisi, seseorang mungkin sampai pada kesimpulan bahwa Buddhisme mengajarkan semacam fatalisme, atau bahwa manusia tidak memiliki kehendak bebas, atau bahwa kehendak adalah tidaklah bebas. Sekarang, berkenaan kedua pertanyaan: (1) “Apakah manusia memiliki kehendak bebas?” dan (2) “Apakah

kehendak itu bebas?” Buddhis akan mengatakan bahwa kedua pertanyaan ini akan ditolak karena diajukan secara salah, dan oleh karena itu tidak dapat dijawab.

Pertanyaan pertama “Apakah manusia memiliki kehendak bebas?” akan ditolak dengan alasan bahwa, selain fenomena mental dan fisik yang terus berubah ini, dalam makna absolut tidak ada benda atau entitas yang dapat ditemukan yang kita dapat sebut “manusia,” sehingga “manusia” dengan demikian adalah hanya sebuah nama tanpa realitas apapun.

Pertanyaan kedua “Apakah kehendak adalah bebas?” akan ditolak dengan alasan bahwa “kehendak” hanyalah sebuah fenomena mental sementara, sama seperti perasaan, kesadaran, dll., dan oleh karenanya tidak ada sebelum fenomena itu muncul, dan oleh karena itu dari sesuatu yang tidak ada – dari suatu hal yang bukan – seseorang tidak dapat, mengatakan dengan benar, menanyakan apakah sesuatu itu bebas atau tidak bebas. Satu-satunya pertanyaan yang dapat ditanyakan adalah: “Apakah kemunculan dari niat independen dari kondisi-kondisi, atau apakah ia dikondisikan?” Namun pertanyaan yang sama juga akan berlaku untuk semua fenomena mental lainnya, begitu pula untuk semua fenomena fisik, dengan kata lain, berlaku untuk semua hal dan semua kejadian apapun. Dan jawabannya adalah: Baik itu “kehendak,” atau “perasaan,” atau fenomena mental atau fisik apapun yang lain, kemunculan apapun bergantung pada kondisi-kondisi; dan tanpa kondisi-kondisi ini, tidak ada yang dapat muncul atau masuk ke dalam eksistensi.

Menurut Buddhisme, semua hal mental dan fisik terjadi sesuai dengan hukum-hukum dan kondisi-kondisi; dan jika yang terjadi sebaliknya, kekacauan dan kebetulan buta yang akan berlaku. Namun hal seperti itu adalah tidak mungkin dan bertentangan dengan segala hukum pemikiran.

11

Sekarang kita telah tiba pada dalil kesebelas dan terakhir: *Jati-paccaya jara-maranam:* "Melalui kelahiran kembali, pelapukan dan kematian dikondisikan." Tanpa kelahiran maka tidak akan ada pelapukan dan kematian. Jika kita tidak pernah dilahirkan, kita tidak akan harus meninggal, dan tidak akan bertemu dengan segala macam penderitaan. Dengan demikian kelahiran kembali adalah sebuah kondisi yang dibutuhkan untuk pelapukan dan kematian, dan semua bentuk penderitaan lainnya. Oleh karena itu dikatakan: "Melalui kelahiran kembali, pelapukan dan kematian dikondisikan."

Dengan ini penjelasan atas sebelas dalil dari rumusan *paticca-samuppada* telah diakhiri. Dari penjelasan saya, anda akan dapat melihat bahwa kedua belas mata rantai dari rumusan tersebut terdistribusi kepada tiga kehidupan secara berturut-turut, dan bahwa kedua belas mata rantai itu dapat diterapkan untuk kehidupan kita yang lalu, yang sekarang dan yang akan datang. Dua mata rantai pertama, *avijja* dan bentukan-bentukan kamma, mewakili sebab kamma pada kehidupan yang lalu; lima mata rantai berikutnya, kesadaran, dll., mewakili akibat-akibat-kamma dalam kehidupan yang sekarang; tiga mata rantai berikutnya, nafsu keinginan, kemelekatan dan proses kamma, mewakili sebab kamma dalam kehidupan sekarang; dan dua mata rantai terakhir, kelahiran kembali, dan pelapukan dan kematian, mewakili akibat-akibat-kamma dalam kehidupan yang akan datang.

Akan tetapi, anda harus ingat bahwa sebab kamma yang penuh ada lima, yaitu: ketidaktahuan, bentukan-bentukan kamma, nafsu keinginan, kemelekatan, eksistensi proses-kamma, dan bahwa dengan demikian kita benar-benar mendapatkan lima sebab di masa lalu dan lima akibat di masa sekarang; lima sebab di masa sekarang dan lima akibat di masa yang akan datang. Oleh karena itu dikatakan:

Lima sebab ada di masa lalu,
Lima buah ditemukan di kehidupan sekarang.
Lima sebab yang sekarang diciptakan,
Lima buah dituai di kehidupan yang akan datang.

Nah, jika tidak terdapat ketidaktahuan dan bentukan-bentukan kamma atau kehendak-kehendak untuk tetap hidup di kehidupan yang lalu, maka tidak ada kesadaran dan kehidupan baru yang akan muncul dalam rahim ibu kita, dan kelahiran kita saat ini tidak akan terjadi. Akan tetapi, jika dengan penembusan yang dalam dan pandangan terang yang dalam menuju ke dalam sifat yang cepat berlalu dan tanpa ego dari semua eksistensi, seseorang menjadi sepenuhnya terlepas dari semua bentuk eksistensi dan terbebas dari semua ketidaktahuan, nafsu keinginan dan kemelekatan terhadap eksistensi, terbebas dari semua bentukan kamma atau kehendak yang egois, maka tidak akan ada kelahiran kembali yang mengikuti, dan tujuan yang diajarkan oleh Buddha akan menjadi terealisasi, yaitu, pembebasan dari kelahiran kembali dan penderitaan.

Diagram berikut menunjukkan sekilas hubungan dependensi antara ketiga kehidupan yang berturut turut tersebut.

Kemunculan yang Dependen

3 periode	12 Faktor	20 Bentuk & 4 Grup
Masa lalu	1. Ketidaktahuan 2. Bentukan-bentukan kamma	Sebab masa lalu 1, 2, 8, 9, 10
Masa sekarang	3. Kesadaran 4. Mentalitas-&-jasmani 5. Enam landasan indra 6. Impresi 7. Perasaan	Efek masa sekarang 5: 3-7
	8. Nafsu Keinginan 9. Kemelekatan 10.Eksistensi	Sebab masa sekarang 5: 8, 9, 10, 1, 2

Masa depan	11. Kelahiran kembali 12. Pelapukan dan kematian	Efek masa depan 5: 3-7

Tiga Koneksi

1. Sebab-sebab masa lalu dengan efek-efek masa sekarang (antara 2 & 3)

2. Efek-efek masa sekarang dengan sebab-sebab masa sekarang (antara 7 & 8)

3. Sebab-sebab masa sekarang dengan efek-efek masa depan (antara 10 & 11)

Tiga Lingkaran

1. Lingkaran kekotoran-kekotoran batin: 1, 8, 9

2. Lingkaran kamma: 2, 10 (sebagian)

3. Lingkaran akibat-akibat: 3-7, 10 (sebagian), 11, 12

Dua akar

1. Ketidaktahuan: dari masa lalu ke masa sekarang

2. Nafsu keinginan: dari masa sekarang ke masa depan

Catatan

1. Dipublikasikan oleh BPS (1983).

2. Untuk sebuah penjelasan rinci atas Empat Kebenaran Mulia, lihat Nyanatiloka, *The Word of the Buddha* (BPS, 1981).

3. Secara harfiah “tidak-mengetahui.”

4. Jadi kata Pali *kamma* (Sanskrit: *karma)* dalam filsafat Buddhis menunjuk hanya kepada perbuatan bajik atau tidak bajik yang menghasilkan-kelahiran-kembali atau mempengaruhi-kelahiran-kembali, yaitu kehendak *(cetana)* yang diwujudkan dengan tubuh, ucapan, atau pikiran. Akan tetapi, tidak dengan cara apapun kamma pernah menandakan *akibat* dari perbuatan *(kamma-vipaka),* sebagaimana para Teosofis dan banyak Buddhis barat ingin istilah ini dimengerti.

5. Dari sedemikian besar dan sangat penting, namun yang paling kompleks dari semua karya Abhidhamma, tidak ada satu kalimat pun yang sampai sekarang telah diterjemahkan ke dalam bahasa modern apapun. Bahkan dari teks Pali, hanya seperenam, sebagian dalam bentuk sebuah abstrak, telah dipublikasikan oleh PTS, London. Ny. Rhys Davids dalam kata pengantarnya pada teks *Patthana* mengatakan : “... teks tersebut tetap sangat sulit dan tidak jelas untuk pikiran Barat yang belum terinisiasi dan saya jauh dari berpura-pura untuk memecahkan salah satu dari masalah-masalah itu.” Untuk sinopsis lengkapnya, silahkan lihat karya saya *Guide through the Abhidhamma Pitaka,*VII. (Ed.: Dua volume dari *Patthana* sejak itu telah dipublikasikan oleh PTS dalam terjemahan bahasa Inggris dengan judul *Conditional Relations.)*

6. Tiga kelompok dari *upanissaya-paccaya* adalah: (1) *pakat' upanissaya,* pancingan sederhana atau langsung; (2) *aramman'*

upanissaya, pancingan dengan cara objek; (3) *anantar' upanissaya,* pancingan dengan cara kedekatan. Mengenai yang terakhir lihat *Guide through the Abhidhamma Pitaka,* edisi ke-2, hal. 119, 131, 139.

7. Dalam *Guide* (hal. 137) diberikan contoh-contoh berikut tentang bagaimana "sebuah fenomena bajik dapat menjadi sebuah kondisi untuk sebuah fenomena tidak bajik dengan cara objek." Hal ini terjadi contohnya, jika setelah memberi sedekah, dll., seseorang merasa puas dan bersuka cita dalam perbuatan ini, dan kemudian memunculkan keserakahan, pandangan-pandangan jahat, keraguan, kegelisahan, atau kesedihan ("baik itu kepada diri sendiri, atau kepada yang lain" kata Comy.). Atau, jika seseorang merasa puas dan bersuka cita di dalam perbuatan baik yang dilakukan sebelumnya, dan kemudian memunculkan keserakahan, dll. Atau, jika setelah keluar dari jhana-jhana, seseorang merasa puas dan bersuka cita di dalam pencapaian ini, dan lalu muncul kesombongan, dll. Atau jika, ketika menyesali bahwa jhana (yang telah dicapai seseorang) telah hilang, kesedihan muncul.

8. Untuk detail dari kedua puluh empat, lihat Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary* (BPS, 1988): *paccaya.*

9. Cf. diagram hal. 44-45.

10. Adalah benar-benar kualitas dari lima objek indra yang dialokasikan kepada setiap makhluk yang, terutama, menentukan tingkat kebahagiaan atau ketidakbahagiaan duniawinya.

11. Semua terjemahan dari *nama-rupa* sebagai "nama and bentuk," dll., adalah sepenuhnya salah tempat. *Nama-rupa = namañ ca rupañ ca* (Majjh. Nik. No. 9), yakni "mental dan fisik," terlepas dari penerapannya di dalam *paticca-samuppada,* adalah sebuah nama untuk lima kelompok eksistensi, yaitu empat *nama-kkhandha* atau kelompok-kelompok mental (perasaan, pencerapan, bentukan-bentukan

mental, kesadaran), dan *rupa-kkhandha*, atau kelompok tubuh. Di sini, dalam *paticca-samuppada, nama* hanya menunjuk kepada tiga grup mental: perasaan, pencerapan, bentuk-bentuk mental. Sementara, kesadaran dipisahkan untuk menunjukkan bahwa semua mental dan fisik kehidupan dari makhluk-makhluk adalah dependen terhadapnya.

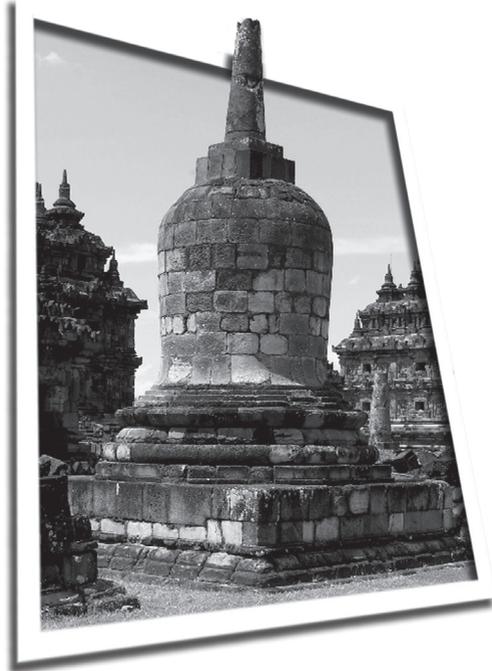
12. Dalam teks-teks kitab suci hanya dua puluh tujuh fenomena fisik yang disebutkan, sementara dalam kitab komentar jumlah ini ditambahkan dengan tempat duduk fisik dari pikiran (secara harfiah ‘landasan-hati’; lihat hal. 28-30).

13. *Mano-viññana,* atau kesadaran-pikiran, tidak bergantung kepada fungsi serentak dari salah satu dari lima organ indra fisik, walaupun objek-objek yang tampak, suara-suara, dll. mungkin muncul kembali sebagai objek-objek mental pada saat itu. Dari fakta ini, kesadaran-mimpi, menghiasi sebuah ilustrasi yang jelas.

14. Shwe Zan Aung, *Compendium of Philosophy* (London, 1910), hal. 277f.

15. Terjemahan harfiah dan umum dari *phassa* sebagai “kontak” adalah sangat ambigu dan menyesatkan. *Phassa* tidak menunjukkan fungsi fisiologis, melainkan murni sebuah fenomena mental. *Phassa* mengepalai daftar fenomena yang dalam klasifikasi Buddhis digabung dalam grup bentukan-bentukan mental *(sankhara-kkhandha)*. Lihat Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary* (BPS, 1988), Tabel II: Grup Bentukan-Bentukan.

16. *Kamupadana; ditthupadana; silabbatupadana; attavadupadana.*

17. Proses kamma masa lalu (1-2) dan proses kamma masa sekarang (8-10), walaupun di sini diwakilkan dengan berbagai mata rantai, namun tetap saja mereka sepenuhnya identik dan keduanya termasuk dalam lima sebab kamma. Dengan cara yang sama, dua mata rantai (11-12) mewakilkan lima akibat-kamma (3-7). Lihat diagram pada hal. 44-45.

Artikel Kemunculan Dependen yang Transendental

(Terjemahan dan Eksposisi dari Sutta Upanisa)

oleh

Bhikkhu Bodhi

Kata Pengantar

Sebuah teks formal pendek yang berjudul *Sutta Upanisa*, "Khotbah tentang Kondisi-Kondisi Pendukung" tersembunyi di antara "ujaran-ujaran terhubung tentang kausalitas" di dalam Samyutta Nikaya. Walaupun pada awalnya sutta ini tidak mencolok di antara banyaknya sutta-sutta menarik di koleksi ini, setelah melalui pemeriksaan yang berulang kali, khotbah kecil ini ternyata memiliki kandungan ajaran yang sangat penting. Signifikansi luar biasa dari sutta ini berasal dari penjajaran menarik yang dibuatnya tentang dua buah penerapan "kemunculan dependen" *(paticcasamuppada)*, prinsip kebergantungan yang terdapat pada jantung doktrin Buddha. Penerapan yang pertama adalah penerapan yang lazim, menjelaskan dengan rinci urutan kausal yang bertanggungjawab atas kemunculan penderitaan samsara. Terlepas dari adanya suatu perubahan kecil, penerapan ini identik dengan rumusan dua belas faktor yang berulang kali disebutkan di seluruh kitab suci Pali. Perubahan tersebut – penggantian "penderitaan" menjadi "penuaan-dan-kematian" sebagai faktor terakhir dalam rangkaian itu – menjadi pengarah bagi penerapan kemunculan dependen yang kedua. Penerapan ini, yang hanya muncul secara sporadis dalam kitab suci Pali, memungkinkan prinsip kebergantungan yang sama untuk menyusun jalan menuju pembebasan dari penderitaan. Penerapan ini dimulai dengan keyakinan, yang muncul dari penderitaan yang dengan penderitaan tersebut rangkaian yang pertama berakhir, dan berlanjut terus sampai pada pengetahuan retrospektif dari pembebasan, yang menegaskan hancurnya kekotoran-kekotoran batin yang mengikat. Dengan menghubungkan kedua rangkaian tersebut menjadi sebuah urutan tunggal, sutta ini mengungkap keseluruhan jalur yang dilayari manusia di dunia ini, serta langkah-langkahnya di jalan menuju yang melampaui keseluruhan jalur itu. Selain itu, sutta ini juga menunjukkan bahwa kedua dimensi pengalaman manusia ini, yang duniawi dan yang transendental, dimensi-dimensi keterlibatan dunia dan keterlepasan dunia, keduanya diatur oleh sebuah prinsip struktural yang tunggal, yaitu kemunculan

dependen. Dengan mengenali cakupan yang lebih luas dari prinsip tersebut, sebuah risalah penjelasan Pali, *Nettipakarana,* menyebut penerapan yang kedua sebagai "kemunculan dependen yang transendental" *(lokuttara-paticcasamuppada).*

Walaupun *Sutta Upanisa* adalah sutta yang luar biasa penting, komentator tradisional tidak memberikan perhatian khusus untuk teks ini yang sepertinya pantas diperolehnya. Alasannya mungkin karena pendekatannya yang ganjil dan sedikitnya jumlah teks terkait yang tersebar di seluruh Kitab Suci. Sutta ini teralingi oleh banyak sutta lain yang memberikan penyajian yang lebih lazim mengenai doktrin ini. Akan tetapi, apapun penjelasannya, sebuah eksplorasi yang lebih penuh tentang makna dan implikasi sutta ini tetaplah dibutuhkan. Kami telah mencoba untuk memperbaiki kekurangan ini dengan karya berikut yang menawarkan terjemahan dalam bahasa Inggris dari *Sutta Upanisa* serta sebuah eksposisi mengenai pesannya. Eksposisi ini berangkat untuk mengeksplorasi penerapan kemunculan dependen yang kedua, yang "transendental," mengambil secara bebas bagian-bagian lain dari Kitab Suci beserta kitab-kitab komentarnya untuk mengisi makna dari penerapan tersebut. Oleh karena penjelasan penuh mengenai sisi "duniawi" atau samsara dari kemunculan dependen dapat dengan mudah ditemukan di tempat lain, kami merasa adalah lebih baik untuk membatasi eksposisi kami pada penerapan yang lebih tidak lazim dari prinsip ini. Proyek yang sama telah dilakukan oleh Bhikshu Sangharakshita dalam bukunya, *The Three Jewels* (London, 1967). Akan tetapi, karena karya tersebut sangat banyak mengambil sumber-sumber dari Mahayana untuk menjelaskan tahapan-tahapan dalam rangkaian tersebut, maka sebuah pendekatan yang menjabarkan rangkaian tersebut sepenuhnya dari sudut pandang tradisi Theravada yang merupakan tempat di mana sutta ini mula-mula ditemukan, tetaplah dibutuhkan.

– Bhikkhu Bodhi

Catatan untuk Rujukan

Rujukan kepada Digha Nikaya (DN) dan Majjhima Nikaya (MN) merujuk pada nomor sutta. Rujukan kepada Samyutta Nikaya (SN) merujuk pada nomor dari bab, diikuti dengan nomor sutta di dalam bab tersebut. Rujukan kepada Anguttara Nikaya (AN) merujuk pada *nipata* (pembagian numerik), diikuti dengan nomor sutta di dalam *nipata* tersebut.

Sutta Upanisa

Ketika berdiam di Savatthi, Yang Luhur berkata:

“Penghancuran kebusukan-kebusukan, para bhikkhu, adalah bagi seseorang yang mengetahui dan melihat, Saya katakan, dan bukan untuk seseorang yang tidak mengetahui dan tidak melihat. Dengan mengetahui, dan melihat apa terjadinya penghancuran kebusukan-kebusukan? ‘Seperti inilah bentuk materi, seperti inilah kemunculan dari bentuk materi, seperti inilah berlalunya bentuk materi. Seperti inilah perasaan... pencerapan... bentukan-bentukan mental... kesadaran; seperti inilah munculnya kesadaran, seperti inilah berlalunya kesadaran’ – bagi seseorang yang mengetahui dan melihat ini, para bhikkhu, penghancuran kebusukan-kebusukan terjadi.

“Pengetahuan tentang penghancuran sehubungan dengan penghancuran itu memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk pengetahuan tentang penghancuran? ‘Pembebasan’lah seharusnya jawabannya.

“Pembebasan, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk pembebasan? ‘Hilangnya nafsu’lah seharusnya jawabannya.

“Hilangnya nafsu, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk hilangnya nafsu? ‘Ketidaktertarikan’lah seharusnya jawabannya.

“Ketidaktertarikan, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk ketidaktertarikan? ‘Pengetahuan dan visi tentang

hal-hal sebagaimana adanya'lah seharusnya jawabannya.

“Pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya? ‘Konsentrasi’lah seharusnya jawabannya.

“Konsentrasi, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk konsentrasi? ‘Kebahagiaan’lah seharusnya jawabannya.

“Kebahagiaan, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk kebahagiaan? ‘Ketenangan’lah seharusnya jawabannya.

“Ketenangan, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk ketenangan? ‘Kegiuran’lah seharusnya jawabannya.

“Kegiuran, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk kegiuran? ‘Kegembiraan’lah seharusnya jawabannya.

“Kegembiraan, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk kegembiraan? ‘Keyakinan’lah seharusnya jawabannya.

“Keyakinan, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk keyakinan? ‘Penderitaan’lah seharusnya jawabannya.

“Penderitaan, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk penderitaan? ‘Kelahiran’lah seharusnya jawabannya.

“Dan apakah kondisi pendukung untuk kelahiran? ‘Eksistensi’lah seharusnya jawabannya.

“Apakah kondisi pendukung untuk eksistensi? ‘Kemelekatan’lah seharusnya jawabannya.

“Apakah kondisi pendukung untuk kemelekatan? ‘Nafsu keinginan’lah seharusnya jawabannya.

“Apakah kondisi pendukung untuk nafsu keinginan? ‘Perasaan’lah seharusnya jawabannya.

“Apakah kondisi pendukung untuk perasaan? ‘Kontak’lah seharusnya jawabannya.

“Apakah kondisi pendukung untuk kontak? ‘Landasan indra beruas enam’lah seharusnya jawabannya.

“Apakah kondisi pendukung untuk landasan indra beruas enam? ‘Mental-materi’lah seharusnya jawabannya.

“Apakah kondisi pendukung untuk mental-materi? ‘Kesadaran’lah seharusnya jawabannya.

“Apakah kondisi pendukung untuk kesadaran? ‘Bentukan-bentukan kamma’lah seharusnya jawabannya.

“Bentukan-bentukan kamma, para bhikkhu, juga memiliki sebuah kondisi pendukung, Saya katakan, dan bukan tanpa sebuah kondisi pendukung. Dan apakah kondisi pendukung untuk bentukan-bentukan kamma?

‘Ketidaktahuan’lah seharusnya jawabannya.

“Demikianlah, para bhikkhu, ketidaktahuan adalah kondisi pendukung untuk bentukan-bentukan kamma, bentukan-bentukan kamma adalah kondisi pendukung untuk kesadaran, kesadaran adalah kondisi pendukung untuk mental-materi, mental-materi adalah kondisi pendukung untuk landasan indra beruas enam, landasan indra beruas enam adalah kondisi pendukung untuk kontak, kontak adalah kondisi pendukung untuk perasaan, perasaan adalah kondisi pendukung untuk nafsu keinginan, nafsu keinginan adalah kondisi pendukung untuk kemelekatan, kemelekatan adalah kondisi pendukung untuk eksistensi, eksistensi adalah kondisi pendukung untuk kelahiran, kelahiran adalah kondisi pendukung untuk penderitaan, penderitaan adalah kondisi pendukung untuk keyakinan, keyakinan adalah kondisi pendukung untuk kegembiraan, kegembiraan adalah kondisi pendukung untuk kegiuran, kegiuran adalah kondisi pendukung untuk ketenangan, ketenangan adalah kondisi pendukung untuk kebahagiaan, kebahagiaan adalah kondisi pendukung untuk konsentrasi, konsentrasi adalah kondisi pendukung untuk pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya, pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya adalah kondisi pendukung untuk ketidaktertarikan, ketidaktertarikan adalah kondisi pendukung untuk hilangnya nafsu, hilangnya nafsu adalah kondisi pendukung untuk pembebasan, dan pembebasan adalah kondisi pendukung untuk pengetahuan tentang penghancuran (kebusukan-kebusukan).

“Para bhikkhu, sebagaimana ketika hujan turun dengan lebatnya pada beberapa puncak gunung, airnya mengalir turun mengikuti lereng, dan mengisi celah, selokan, dan anak sungai; yang terisi itu kemudian mengisi danau-danau; yang terisi itu kemudian mengisi sungai-sungai kecil; yang terisi itu kemudian mengisi sungai-sungai besar; dan sungai-sungai besar yang terisi itu kemudian mengisi samudra besar – dengan cara yang sama, para bhikkhu, ketidaktahuan adalah kondisi pendukung untuk bentukan-bentukan kamma, bentukan-bentukan kamma adalah kondisi pendukung untuk kesadaran, kesadaran adalah kondisi pendukung untuk mental-

materi, mental-materi adalah kondisi pendukung untuk landasan indra beruas enam, landasan indra beruas enam adalah kondisi pendukung untuk kontak, kontak adalah kondisi pendukung untuk perasaan, perasaan adalah kondisi pendukung untuk nafsu keinginan, nafsu keinginan adalah kondisi pendukung untuk kemelekatan, kemelekatan adalah kondisi pendukung untuk eksistensi, eksistensi adalah kondisi pendukung untuk kelahiran, kelahiran adalah kondisi pendukung untuk penderitaan, penderitaan adalah kondisi pendukung untuk keyakinan, keyakinan adalah kondisi pendukung untuk kegembiraan, kegembiraan adalah kondisi pendukung untuk kegiuran, kegiuran adalah kondisi pendukung untuk ketenangan, ketenangan adalah kondisi pendukung untuk kebahagiaan, kebahagiaan adalah kondisi pendukung untuk konsentrasi, konsentrasi adalah kondisi pendukung untuk pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya, pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya adalah kondisi pendukung untuk ketidaktertarikan, ketidaktertarikan adalah kondisi pendukung untuk hilangnya nafsu, hilangnya nafsu adalah kondisi pendukung untuk pembebasan, dan pembebasan adalah kondisi pendukung untuk pengetahuan tentang penghancuran (kebusukan-kebusukan).”

Kemunculan Dependen yang Transendental

Sebuah Eksposisi atas Sutta Upanisa

Kemunculan dependen *(paticcasamuppada)* adalah prinsip sentral dari ajaran Buddha, yang selain merupakan kandungan objektif dari pandangan terangnya yang membebaskan, juga merupakan sumber pertunasan bagi jaringan doktrin-doktrin dan disiplin-disiplinnya yang sangat luas. Sebagai bingkai di balik empat kebenaran mulia, kunci menuju perspektif jalan tengah, dan saluran menuju realisasi ketanpa-dirian, kemunculan dependen ini adalah tema penyatu yang mengalir melewati berbagai macam ungkapan-ungkapan dari ajaran, yang mengikat semua itu menjadi satu sebagai rumusan-rumusan yang beranekaragam atas satu visi yang berhubungan. Sutta-sutta awal menyamakan kemunculan dependen dengan penemuan unik dari pencerahan Buddha, demikian dalam dan sulit untuk dipahami sehingga pada awalnya, beliau ragu-ragu untuk mengumumkannya kepada dunia. Sebuah eksposisi sederhana tentang prinsip ini mencetuskan kebijaksanaan yang membebaskan di dalam pikiran murid-murid terdepannya, sementara kecakapan dalam menjelaskan cara kerjanya adalah sebuah kualifikasi seorang pembabar Dhamma yang cakap. Demikian krusialnya prinsip ini terhadap pokok dari doktrin Buddha, hingga sebuah pandangan terang ke dalam kemunculan dependen dianggap cukup untuk menghasilkan sebuah pengertian tentang ajaran secara keseluruhan. Mengutip sabda Buddha: “Ia yang melihat kemunculan dependen melihat Dhamma; ia yang melihat Dhamma melihat kemunculan dependen.”[1]

Teks-teks Pali menyajikan kemunculan dependen dalam bentuk ganda. Kemunculan dependen bukan hanya muncul sebagai sebuah pernyataan abstrak tentang hukum universal, tetapi juga sebagai penerapan khusus dari hukum tersebut untuk masalah spesifik yang merupakan fokus perhatian dari doktrin tersebut, yaitu, masalah penderitaan. Dalam bentuk abstraknya, prinsip kemunculan dependen setara dengan hukum tentang asal usul

fenomena yang berkondisi. Prinsip ini mengungkapkan keberdampingan yang tidak pernah berubah di antara muncul dan lenyapnya fenomena apa pun, serta kemanjuran fungsional dari kondisi-kondisi yang mengawalinya. Pengutaraannya, yang seringkas dan setepat rumusan logika modern mana pun, muncul berulang kali di teks-teks kuno sebagai berikut: "Ini menjadi, itu ada; melalui kemunculan ini, itu muncul. Ini tidak menjadi, itu tidak ada. melalui penghentian ini, itu terhenti."[2]

Ketika diterapkan pada masalah penderitaan, prinsip abstrak tersebut menjadi disederhanakan ke dalam rumusan dua-belas-istilah yang menyingkap hubungan kausal yang bertanggungjawab atas asal mula penderitaan. Rumusan ini dimulai dengan ketidaktahuan, akar utama dari rangkaian ini, walaupun bukan sebab yang pertama, mengondisikan kemunculan dari kehendak-kehendak yang ditentukan secara etis, yang pada gilirannya mengondisikan kemunculan dari kesadaran, dan seterusnya melalui peristiwa-peristiwa penting dari penjadian berkesadaran sampai pada akhir di dalam usia tua dan kematian.

> *Dengan ketidaktahuan sebagai kondisi, bentukan-bentukan kamma; dengan bentukan-bentukan kamma sebagai kondisi, kesadaran; dengan kesadaran sebagai kondisi, mental-materi; dengan mental-materi sebagai kondisi, landasan indra beruas enam, dengan landasan indra beruas enam sebagai kondisi, kontak; dengan kontak sebagai kondisi, nafsu keinginan; dengan nafsu keinginan sebagai kondisi, kemelekatan; dengan kemelekatan sebagai kondisi, eksistensi; dengan eksistensi sebagai kondisi, kelahiran; dengan kelahiran sebagai kondisi, muncullah penuaan-dan-kematian, kesedihan, ratap tangis, kesakitan, duka, dan keputusasaan. Demikianlah kemunculan dari keseluruhan massa penderitaan ini.*
>
> *– SN 12, pada setiap bagian*

Akibat wajar dari rumusan ini, yang secara konstan menyertainya, mendeskripsikan penghentian penderitaan yang dikondisikan. Rumusan ini menunjukkan bagaimana, ketika ketidaktahuan terhenti, maka seluruh kondisi-kondisi yang mengikutinya pun secara berturut-turut terhenti,

sampai pada terhentinya "keseluruhan massa penderitaan."

Walaupun prinsip kemunculan dependen dapat diterapkan pada situasi apapun di mana suatu kemunculan fenomena terjadi, tradisi Buddhis Pali telah fokus pada doktrin hampir secara ekslusif dalam hal rumusan beruas dua belasnya. Terdapat demikian banyak kasus di mana keduanya cenderung secara sederhana saling diidentifikasikan satu dengan yang lainnya, kemunculan dependen secara sederhana disepadankan dengan rangkaian beruas dua belas dan rangkaian beruas dua belas dianggap sebagai sebuah pembahasan yang mendalam atas kemunculan dependen. Eksklusivitas dari penekanan ini tidak diragukan lagi memiliki bahaya kekakuan tertentu; namun walaupun demikian, eksklusivitas ini bukanlah tanpa justifikasi. Ini karena sasaran dari ajaran Buddha tidaklah abstrak dan teoretis, melainkan konkret dan bersifat membebaskan. Tujuannya adalah pembebasan dari penderitaan yang dipahami dalam makna terdalamnya yakni sebagai ketidakpuasan dari eksistensi berkesadaran berulang-ulang tanpa hingga di dalam roda penjadian, siklus kelahiran dan kematian, yang disebut samsara. Hubungan dua belas-istilah tersebut berkontribusi pada dorongan yang membebaskan ini dengan membawa prinsip kemunculan dependen untuk secara langsung mengemban kondisi, yang merupakan perhatian utama doktrin untuk diperbaiki. Apabila penderitaan dihasilkan oleh sebab-sebab, maka sebab-sebab dan cara untuk dapat menghentikan sebab-sebab ini harus disingkap dan dipaparkan. Persis inilah yang dicapai oleh penerapan beruas dua belas. Aspek positif atau langsung *(anuloma)* dari penerapan ini adalah ia memberitahukan rantai kausal di balik penderitaan, mendemonstrasikan bagaimana lingkaran eksistensi muncul dan berputar melalui dorongan kuat dari nafsu keinginan, kemelekatan, dan karma, yang bekerja dengan bebas di balik tabir pelindung ketidaktahuan. Sisi negatif atau kebalikan *(patiloma)* dari penerapan ini adalah ia mengungkapkan jalan menuju berhentinya penderitaan, menunjukkan bahwa ketika ketidaktahuan dihilangkan dengan terbitnya pengetahuan sejati maka semua faktor yang dependen pada ketidaktahuan pun akan berakhir.

Akan tetapi, sebagai konsekuensi dari penyempitan perhatian ini,

pandangan terhadap jangkauan yang lebih luas dari contoh-contoh penjelas yang mungkin dimiliki oleh prinsip kemunculan dependen tersebut cenderung hilang, bahkan di dalam batasan-batasan arah pembebasan dari ajaran. Kemunculan dependen tidak dapat dikurangi menjadi salah satu penerapan yang mana pun. Penerapan apa pun hanyalah alat pengajaran yang dibingkai dari sudut pandang orientasi praktis ajaran. Di atas dan di luar contoh-contoh spesifiknya, kemunculan dependen tetaplah sebuah ekspresi dari keterhubungan struktural yang tetap dari fenomena-fenomena. Ini adalah sebuah prinsip yang di mana seluruh fenomena tunduk terhadap prinsip tersebut oleh sifat dasar keberadaan mereka, prinsip bahwa apa pun yang ada, mereka muncul dengan bergantung pada kondisi-kondisi. Dari perspektif yang diberikan ajaran ini, hal-hal terlihat muncul, bukan dari sifat intrinsik tertentu di dalam hal-hal itu sendiri, dari kebutuhan, maupun untung-untungan atau kebetulan, namun dari korelasi kausal mereka dengan hal-hal lain yang terhadapnya, hal-hal lain ini terhubung sebagai bagian dari susunan yang pasti yang ada di antara fenomena-fenomena. Setiap entitas yang sementara, muncul ke masa kini dari aliran peristiwa-peristiwa yang dibawa dari masa lalu, menyerap ke dalam dirinya sendiri arus kausal dari masa lalu yang terhadapnya entitas itu harus responsif. Selama fase kehadirannya, entitas itu menjalankan fungsi tersendirinya dengan dukungan dari kondisi-kondisinya, demikianlah entitas mengungkapkan kesegeraan mereka sendiri. Dan kemudian, dengan penyelesaian aktualitasnya, entitas itu tersapu pergi oleh ketidakkekalan universal untuk menjadikan dirinya sendiri sebuah kondisi yang menentukan masa depan.

Ketika hukum penjadian yang saling terhubung, dari kebergantungan dan keterkaitan, dicabut dari contoh-contoh penjelasnya yang lazim dan dieksplorasi untuk peninjauan doktrinal yang lebih lanjut, maka akan ditemukan bahwa hukum ini memiliki percabangan lain yang sama relevannya terhadap realisasi dari sasaran mendasar dari ajaran. Satu contoh penjelas khusus dari kemunculan dependen, yang ditemukan dengan variasi-variasi minor dalam sejumlah sutta, menunjukkan prinsip dasar yang berfungsi sebagai perancah bagi jalan perkembangan spiritual yang menghasilkan pembebasan akhir.[3] Hal ini tertera di sutta-sutta tersebut

sebagai arsitektur yang mendasari latihan yang bertahap, mengatur proses di mana satu fase praktik mengondisikan kemunculan fase berikutnya, sepanjang jalan mulai dari permulaan jalan sampai pada realisasi tujuan tertinggi. Untuk memastikan, penerapan kemunculan dependen pada pencapaian pembebasan telah tercakup dari satu sudut oleh sisi kebalikan atau penghentian dari rumusan beruas dua belas, yang berdasarkan sudut itu, penghentian ketidaktahuan memberangkatkan sebuah rangkaian penghentian yang berujung pada penghentian penderitaan. Oleh karenanya, penerapan seperti itu bukanlah fitur unik dari sutta-sutta ini. Kualitas dan nilai pembeda yang ada pada sutta-sutta ini adalah bentuk positif di mana sutta-sutta ini menunjukkan pola berurutan dari usaha pembebasan. Sementara rangkaian penghentian menyajikan pencapaian pembebasan secara logis, dalam terminologi-terminologi doktrinal yang kaku sebagai konsekuensi yang mengikuti pemutusan ikatan samsara, rentetan dalam tulisan ini memandang rantai kejadian yang sama secara dinamis, dari perspektif batin pengalaman hidup.

Sebagai pengalaman hidup, kemajuan menuju pembebasan tidak dapat terikat pada suatu rangkaian peniadaan belaka, karena cara pembahasan yang seperti itu menghilangkan persis hal yang paling esensial dalam perjalanan spiritual – kesegeraan dari perjuangan, pertumbuhan, dan transformasi batin. Paralel dengan pembongkaran penghalang-penghalang tua, dalam perjalanan menuju pembebasan juga terjadi peluasan pandangan yang dicirikan dengan suatu pematangan, pengayaan, dan pemenuhan yang berevolusi; kepergian dari ikatan, kegelisahan, dan penderitaan pada saat yang bersamaan berarti pergerakan menuju kebebasan dan kedamaian. Perluasan dan pengayaan ini dimungkinkan oleh struktur dari latihan yang bertahap, yang tidak terlalu seperti sebuah runtutan langkah-langkah terpisah, satu mengikuti yang lainnya, mengunci komponen-komponen yang tumpang tindih menjadi satu dalam sebuah kesatuan yang pada saat yang bersamaan memiliki sifat menguatkan, memenuhkan, dan memproyeksikan. Setiap pasang tahapan berjalinan dalam sebuah ikatan yang saling menghidupkan di mana anggota yang lebih rendah dan lebih dahulu memelihara penerusnya dengan bertindak sebagai dasar yang menghasilkannya, dan anggota yang

lebih tinggi yang berikutnya menyempurnakan pendahulunya dengan menyerap energi-energinya dan mengarahkannya menuju fase selanjutnya di dalam rangkaian. Demikianlah setiap mata rantai memainkan fungsi ganda: sambil menghadiahi usaha-usaha yang dicurahkan dalam pencapaian tahap yang lebih dahulu, juga menyediakan insentif bagi permulaan tahapan yang berikutnya. Dengan cara ini, latihan yang bertahap terbentang secara perlahan dan natural dalam kemajuan yang mengalir di mana, seperti yang dikatakan Buddha, "tahapan mengalir menuju tahapan, tahapan memenuhi tahapan, untuk menyeberang dari pantai ini ke yang melampaui."[4]

Semua faktor yang tercakup dalam rentetan ini menjadi ada dalam kepatuhan penuh pada hukum asal mula yang dikondisikan. Yang kebetulan, yang wajib, dan yang misterius sama-sama dikecualikan dengan keteraturan yang sah yang mengatur rangkaian tersebut. Tahapan-tahapan jalan tidak muncul secara kebetulan atau melalui kerja dari sejumlah kekuatan gaib, melainkan muncul secara bergantungan, timbul secara spontan pada jalur latihan ketika kondisi-kondisi yang dibutuhkan telah terpenuhi. Dengan demikian, jalur perkembangan spiritual yang diungkapkan oleh sutta-sutta ini adalah sebuah kemunculan dependen – menjadi ada dengan dependen pada kondisi-kondisi. Akan tetapi, kemunculan dependen ini secara signifikan berbeda dari kemunculan dependen yang duniawi. Versi duniawinya, dengan dua belas mata rantai, mendeskripsikan pergerakan samsara, yang berputar dalam lingkaran yang memperbarui diri secara terus-menerus, mengarahkan dari awal menuju akhir hanya untuk menemukan bahwa akhirnya mengarahkan kembali ke awal. Mekanisme proses ini, di mana kekotoran batin dan eksistensi yang terbarui saling menghidupkan satu sama lain, diisi dengan bahan bakar berupa harapan bahwa entah bagaimana solusi tertentu akan muncul di dalam kerangka hukum-hukum yang ditempatkan untuk perputaran roda, sebuah harapan yang berulangkali dikecewakan. Versi kemunculan dependen dalam tulisan ini melukiskan sebuah tipe perkembangan yang hanya menjadi mungkin ketika harapan ini telah dibuang. Versi ini bergantung pada pengenalan sebelumnya bahwa setiap usaha percobaan untuk menghilangkan penderitaan melalui pemuasan nafsu keinginan pasti akan gagal, dan satu-satunya cara untuk

menghentikannya adalah dengan memotong hubungan buruk tersebut langsung di akarnya. Walaupun pergerakan yang dideskripsikannya masih siklis, yang diperhatikannya bukanlah tentang revolusi samsara yang memutar, namun tentang rotasi jenis lain yang hanya berperan ketika sifat yang secara esensial cacat dari kondisi manusia biasa telah dicerap dengan jelas dan dorongan menuju pembebasan yang datang darinya menjadi motif dominan dari kehidupan batin. Rentetan dalam tulisan ini melukiskan pergerakan menuju pelepasan. Urutan tersebut melepaskan sebuah dorongan yang, kontras dengan pengulangan tanpa arti dari samsara, berevolusi ke atas dan ke luar dalam sebuah pendakian spiral yang tak terputus – sebuah pola yang pada setiap gilirannya menyokong dan menguatkan kapasitas penerusnya untuk pembebasan, memungkinkan urutan secara keseluruhan untuk mengambil momentum yang dibutuhkan untuk memutus tarikan gravitasi dari lingkup duniawi. Oleh karena semua fase dalam kemajuan ini muncul dalam ketergantungan pada pendahulu mereka, urutan ini mewakili sebuah kemunculan dependen. Akan tetapi, berbeda dengan versi kemunculan dependen yang lazim, versi dalam tulisan ini mengarahkan, bukan kembali pada lingkaran penjadian, namun pada cara untuk mengatasi samsara beserta semua penderitaannya yang ada. Oleh karenanya, *Nettippakarana* menyebut rentetan ini sebagai "kemunculan dependen yang transendental" *(lokuttara paticcasamuppada)* – sebuah kemunculan dependen yang mengarahkan pada yang melampaui dunia.[5]

Sutta tentang "kemunculan dependen yang transendental" yang akan kami selidiki di tulisan ini adalah *Sutta Upanisa* dari *Nidanasamyutta* (SN 12.23). Selain memberikan penjelasan yang jelas dan eksplisit mengenai struktur bergantungan dari kemajuan pembebasan, sutta ini juga memiliki kelebihan lebih jauh yaitu menghubungkan langsung bentuk kemunculan dependen yang supra-duniawi dengan versi samsaranya yang lebih lazim. Dengan membuat hubungan tersebut, sutta ini menonjolkan karakter komprehensif dari prinsip kebergantungan – kemampuannya untuk menyokong dan menjelaskan baik proses keterlibatan yang bersifat memaksa yang merupakan asal usul penderitaan, serta proses keterlepasannya yang mengarah pada pembebasan dari penderitaan. Demikianlah, sutta ini mengungkapkan

bahwa kemunculan dependen adalah kunci untuk kesatuan dan keselarasan dari ajaran Buddha. Ketika Buddha menyatakan, “Aku mengajarkan hanya penderitaan dan berhentinya penderitaan,”[6] ikatan yang menyatukan kedua ujung dari doktrin sebagai bagian pelengkap dari suatu sistem tunggal yang konsisten secara internal adalah hukum kemunculan dependen.

Sutta Upanisa memberikan tiga eksposisi atas “kemunculan dependen yang transendental.” Yang pertama menjelaskan rentetan dalam urutan yang terbalik, dimulai dengan mata rantai terakhir di dalam rangkaian, yaitu pengetahuan tentang penghancuran kebusukan-kebusukan *(asavakkhaye ñana),* dan menelusuri rantai ini secara mundur sampai pada mata rantai yang pertama pada rentetan pembebasan, yaitu, keyakinan. Pada titik ini, versi ini menyeberang ke urutan duniawi, menjelaskan keyakinan sebagai yang muncul melalui penderitaan, penderitaan sebagai dikondisikan oleh kelahiran, kelahiran dikondisikan oleh eksistensi, dan seterusnya, mundur melalui mata-mata rantai yang lazim sampai pada ketidaktahuan sebagai anggota pertama dari rantai. Setelah menyelesaikan eksposisi terbalik, Buddha kemudian menjelaskan rangkaian yang sama dengan urutan ke depan, dimulai dengan ketidaktahuan dan seterusnya sampai pada pengetahuan tentang penghancuran. Ini dilakukannya sebanyak dua kali, dengan cara yang persis sama, sekali sebelum dan sekali setelah simile yang menyolok dengan membandingkan kemunculan faktor-faktor yang berurutan dengan air hujan yang turun secara bertahap dari gunung, melalui kolam bertingkat, danau, sungai kecil, sungai besar sampai pada samudra besar yang terdapat di dasar gunung. Demikianlah, rangkaian kondisi yang disajikan dalam sutta ini dapat dipetakan di dalam abstrak sebagai berikut:

Urutan Duniawi

- Ketidaktahuan *(avijja)*
- Bentukan-bentukan kamma *(sankhara)*
- Kesadaran *(viññana)*
- Mental-materi *(namarupa)*

- Landasan indra beruas enam *(salayatana)*
- Kontak *(phassa)*
- Perasaan *(vedana)*
- Nafsu keinginan *(tanha)*
- Kemelekatan *(upadana)*
- Eksistensi *(bhava)*
- Kelahiran *(jati)*
- Penderitaan *(dukkha)*

Urutan Transendental

- Keyakinan *(saddha)*
- Kegembiraan *(pamojja)*
- Kegiuran *(piti)*
- Ketenangan *(passaddhi)*
- Kebahagiaan *(sukha)*
- Konsentrasi *(samadhi)*
- Pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya *(yathabhutañanadassana)*
- Ketidaktertarikan *(nibbida)*
- Hilangnya nafsu *(viraga)*
- Pembebasan *(vimutti)*
- Pengetahuan tentang penghancuran kebusukan-kebusukan *(asavakkhaye ñana)*

Untuk kemudahan penjelasan, kami akan memeriksa mata rantai-mata rantai kemunculan dependen yang transendental dalam urutan langsung. Akan tetapi, sebelum melakukannya, adalah berguna untuk dicatat bahwa terdapat signifikansi khusus di dalam penyajian awal dari rangkaian ini secara terbalik. Penyajian semacam itu berperan untuk melemparkan sorotan yang penting pada sifat dari hubungan kausal yang ada di antara jalan menuju pembebasan dan tujuannya. Penyajian tersebut menunjukkan bahwa tipe perkembangan kausal yang ditampilkan oleh kemajuan ini adalah cukup berbeda dari pola kausalitas efisien yang membuta, yang melibatkan kemunculan kebetulan sebuah efek yang berasal dari matriks kausalnya, sebagai contoh adalah ketika serangkaian perubahan geologis memicu sebuah gempa bumi atau sejumlah atom bergabung untuk membentuk molekul baru tertentu. Hubungan antara jalan dan tujuan termasuk dalam urutan kausalitas yang lebih kompleks, sesuatu yang mungkin dapat dibayangkan sebagai sekumpulan sebab-sebab pendahulu yang menimbulkan sebuah efek namun tidak pernah bisa dipahami secara memadai dan secara tepat dalam konteks model ini. Yang kita miliki di sini bukanlah sebuah contoh dari kausalitas satu-arah sederhana yang melangkah maju dalam suatu garis lurus; sebaliknya, yang kita miliki adalah sebuah spesies kausalitas yang terarah pada suatu tujuan yang melibatkan maksud, kecerdasan dan usaha keras yang terencana serta secara bersamaan diproyeksikan menuju dan dibelokkan dari efek yang dibidik dalam sebuah proses determinasi yang bersifat timbal balik. Dalam pengerjaan hubungan ini, jalan tidak hanya memfasilitasi pencapaian tujuan, namun tujuan itu yang telah ada dari permulaan sebagai sasaran perjuangan yang dibayangkan juga lalu membelok kembali untuk berpartisipasi dalam pembentukan jalan. Dimulai dari kewaspadaan manusia akan ketidakmemadaian yang menyakitkan dari eksistensinya, dan pencarian intuitifnya menuju sebuah kondisi di mana ini semua dilemahkan, rumusan ini terus menelusuri balik, dalam hal bentuk turunan dan secara konstan diperiksa terhadap tujuannya, rangkaian perubahan-perubahan yang harus dimasukkan ke dalam polesan kognisi dan emosinya untuk menggapai tujuan.

Kita melihat pola ini diilustrasikan dalam penjelasan tradisional tentang

pelepasan keduniawian agung pangeran Siddhartha.[7] Ketika calon Buddha meninggalkan istananya, ia pergi keluar dalam keyakinan bahwa di luar hal-hal yang dapat hancur, cacat, dan tanpa inti dari dunia ini, terdapat suatu keadaan yang terjangkau oleh manusia, yang tidak dapat hancur dan dapat mencukupi dirinya sendiri yang memungkinkan pembebasan dari penderitaan. Yang beliau perlu temukan, sebagai tujuan dari "perjalanan suci"-nya, adalah jalan yang menjembatani kedua wilayah ini. Ini dilakukannya dengan mengejar secara mundur dari tujuan perjuangannya mengatasi halangan menuju pencapaiannya dan langkah-langkah yang harus diambil untuk membersihkan halangan-halangan tersebut. Sebuah garis eksplorasi dimulai dengan penuaan dan kematian sebagai perwujudan mendasar dari penderitaan yang memberatkan dunia, dan mengikuti rantai kondisi-kondisinya sampai pada ketidaktahuan sebagai akar yang mendasari.[8] Lainnya, garis pelengkap dimulai dengan kekotoran-kekotoran batin sebagai halangan utama menuju pembebasan, yang kemudian menemukan bahwa kekotoran-kekotoran batin ditopang oleh ketidaktahuan, ketidaktahuan oleh pikiran yang kacau, dan pikiran yang kacau oleh hubungan kausal yang kembali pada kurangnya keyakinan pada Dhamma yang sejati.[9] Dari sini diambil kesimpulan, sebagaimana ditunjukkan dalam *Sutta Upanisa*, bahwa untuk mencapai pembebasan, kekotoran-kekotoran batin harus dihilangkan melalui hilangnya nafsu, untuk mencapai hilangnya nafsu, ketidaktahuan harus diatasi dengan pengertian benar, untuk membangkitkan pengertian, pikiran harus terkonsentrasi, dan seterusnya melalui kontra-kondisi – kontra-kondisi sampai pada perolehan keyakinan pada Dhamma yang sejati.

Dalam kedua kasus, arah yang terbalik dari logika berurutan mengungkapkan sifat yang khas dalam hubungan jalan-tujuan. Keduanya berdiri bersama dalam sebuah ikatan determinasi yang timbal balik, jalan mengarah pada pencapaian tujuan, dan tujuan memberikan bentuk serta isi bagi jalan. Di samping dorongan maju dari jalan, terdapat umpan balik dasar yang berasal dari tujuan, sehingga tujuan dapat sedikit banyak dari dirinya sendiri membangkitkan rangkaian pengukuran yang dibutuhkan untuk mencapai aktualisasinya melalui sistem sirkuit dari kapasitas mendasar manusia.

Hubungan ini dapat disamakan dengan hubungan antara peluru kendali dan sasaran bergeraknya. Peluru tersebut tidak dapat mencapai sasarannya hanya dengan daya tolak dan arah awal mulanya. Peluru tersebut menemukan dengan tepat sasarannya karena dikendalikan oleh sinyal-sinyal yang dipancarkan sendiri oleh targetnya.

Keyakinan (*Saddha*)

"Penderitaan adalah kondisi pendukung untuk keyakinan": Setelah menegaskan bahwa kelahiran sebagai langkah terakhir dalam rentetan duniawi adalah kondisi pendukung untuk penderitaan, sutta berpindah ke rangkaian transendental dengan pernyataan bahwa penderitaan adalah kondisi pendukung untuk keyakinan. Dengan menghargai kedua pernyataan tersebut, formulasi saat ini berbeda dari versi dua belas faktor kemunculan yang dependen yang lazim. Dalam versi yang lazim, rentetan maju berakhir dengan pernyataan bahwa kelahiran adalah kondisi untuk penuaan-dan-kematian, kesedihan, ratap tangis, kesakitan, duka, dan keputusasaan. Dengan ini formulasi tersebut menyimpulkan, dengan membiarkan akibatnya yang tersirat tidak dinyatakan – bahwa "massa penderitaan" ini akan menimbulkan suatu ketidaktahuan yang mendasar pada awal dari keseluruhan rangkaian, yang dengan demikian memulai kembali siklus tersebut. Kenyataan bahwa penderitaan di sini menggantikan penuaan-dan-kematian sebagai anggota terakhir bagian samsara dari rangkaian oleh karenanya memiliki kepentingan yang spesial. Penderitaan memperingatkan kita akan perubahan yang akan datang, memberi sinyal bahwa kita akan menyaksikan, dalam kemajuan mata rantai yang berikutnya, bukan hanya satu lagi belokan dari roda tetapi sebuah interupsi terhadap putaran majunya dan sebuah perjuangan untuk membalikkan ke arah pergerakannya yang alami.

Pernyataan Buddha bahwa penderitaan adalah kondisi pendukung untuk keyakinan menunjuk pada latar belakang penting kebangunan kesadaran keagamaan. Pernyataan tersebut mengungkapkan bahwa kewaspadaan spiritual dan pencarian pencerahan tidak muncul begitu saja bersamaan

dengan mode alami kita dalam keterlibatan-dunia, melainkan memerlukan suatu tindakan yang "melawan arus", sebuah pelepasan dari dorongan-dorongan instingtif kita untuk perluasan dan penikmatan serta keberangkatan ke arah yang berbeda. Pelepasan ini disebabkan oleh pertemuan dengan penderitaan. Penderitaan memacu kebangunan kesadaran spiritual dalam arti bahwa pengalaman dari penderitaanlah yang pertama-tama merobek diri kita keluar dari keterserapan buta kita di dalam aspek kesegeraan dari makhluk sementara dan memberangkatkan kita dalam pencarian sebuah jalan menuju aspeknya yang transenden. Apakah itu dalam bentuk kesakitan, frustasi atau kesukaran, penderitaan menunjukkan ketidakamanan yang mendasar dari kondisi manusia, menghancurkan optimisme naif dan kepercayaan kita yang tanpa ragu akan kebaikan pada tatanan hal-hal yang sudah ada. Penderitaan melemparkan persis di hadapan kewaspadaan kita, dalam cara yang tak bisa kita hindari, jurang pemisah yang luas membentang antara ekspektasi-ekspektasi kita yang tertanam dengan kemungkinan-kemungkinan pemenuhan ekspektasi tersebut di dalam sebuah dunia yang tidak pernah sepenuhnya dapat dipengaruhi oleh kemauan kita. Penderitaan membuat kita mempertanyakan susunan nilai-nilai kita yang dibangun di atas landasan kebijaksanaan pribadi. Penderitaan menuntun pada suatu penilaian kembali semua nilai dan sebuah skala kelayakan baru yang terbebas dari tuntutan-tuntutan kepentingan pribadi. Dan penderitaan membukakan diri kita pada keyakinan di dalam suatu tatanan yang tak terlihat dari relasi-relasi dan antar-koneksi, sebuah tatanan di mana nilai-nilai yang muncul, seringkali berlawanan kuat dengan nilai-nilai yang dulu, akan memperoleh justifikasi dan penghargaan mereka yang pantas.

Namun agar penderitaan menjadi pendorong yang efektif untuk kebangunan spiritual, tidaklah cukup hanya sekadar bertemu dengan penderitaan. Agar kesadaran keagamaan bisa terbangkitkan, penderitaan tidak bisa hanya ditemui sebagai suatu pertanggungjawaban yang konstan dari eksistensi kita, tetapi harus dikonfrontasi dan digulati di dalam arena perenungan yang tematik. Sepanjang kita terlibat dengan penderitaan hanya dalam cara-cara yang dangkal, seperti kesakitan dan kesedihan yang dirasakan, kita akan bereaksi dalam salah satu dari dua cara yang mana kedua cara tersebut

bekerja pada sebuah tingkat yang murni psikologis. Dalam kasus yang pertama kita akan bereaksi terhadap penderitaan dengan cara yang tidak sehat, seperti ketika kita membangkitkan ketidaksukaan terhadap sumber dari ketidaksenangan kita dan mencari kelegaan dengan menghancurkannya, mengacuhkannya, atau berlari menjauhinya dalam pencarian jalan keluar tertentu yang mudah. Di dalam kasus kedua kita akan bereaksi terhadap penderitaan dalam cara yang sehat secara mental, yaitu ketika kita membentengi pikiran kita dengan kesabaran dan keberanian, menguatkan kapasitas kita untuk bertahan, dan berusaha menyelesaikan masalah dengan suatu cara yang realistis. Namun walaupun pendekatan kedua pasti lebih disukai daripada yang pertama, revolusi batin yang membangunkan kita kepada kebutuhan yang ekstrim akan pembebasan dan memaksa kita berangkat ke arah yang sebelumnya belum diketahui dan dieksplorasi tidak terjadi pada kedua kasus ini. Dorongan untuk kebebasan hanya terjadi ketika kesakitan dan kesedihan telah dihadapi dengan kewaspadaan yang reflektif dan dikenali sebagai gejala-gejala dari sebuah penyakit yang lebih berat yang membutuhkan suatu terapi yang radikal. Perjalanan untuk mencari solusi tuntas untuk masalah penderitaan dimulai dengan suatu tindakan pengertian, tidak dengan sekadar kesengsaraan. Tindakan pengertian itu dimulai dengan realisasi bahwa penderitaan adalah lebih dari sebuah kemungkinan pelanggaran terhadap suatu keadaan yang seharusnya baik, bahwa penderitaan adalah sebuah penyakit yang menyerang keberadaan kita ke atas dari akarnya yang paling dasar. Kita harus melihat bahwa tempat pengembangbiakan penderitaan tidak berada jauh di dunia luar melainkan lebih pada dasar dari keberadaan kita, dan untuk dapat menyembuhkannya secara permanen, obat apapun harus mencabut penderitaan tersebut dari sumbernya yang berada di dalam.

Kemunculan suatu realisasi yang demikian bergantung pada pengadopsian sebuah perspektif baru, yang dengan perspektif baru tersebut, fakta penderitaan dapat dihadapi secara keseluruhan dan universal. Walaupun tunggal dalam esensinya, penderitaan atau *dukkha* terbagi menjadi tiga tahapan sesuai dengan tingkat pengertian yang darinya penderitaan itu dipandang.[10] Pada tingkat yang paling dasar, penderitaan muncul

sebagai sakit fisik dan tekanan, mewujudkan diri paling jelas dalam peristiwa-peristiwa kelahiran, sakit, penuaan dan kematian, begitu pula pada kelaparan, kehausan, perampasan, dan ketidaknyamanan tubuh. Pada tingkat yang lebih tinggi, penderitaan mulai terlihat sebagai fakta psikologis – sebagai kesedihan dan frustasi yang muncul dari perpisahan kita dengan yang kita inginkan, pertemuan kita dengan yang tidak kita sukai, dan kekecewaan dari ekspektasi-ekspektasi kita. Dan pada tingkat ketiga dan yang tertinggi penderitaan menjadi terwujud dalam bentuk dasarnya, yaitu ketidakpuasan-ketidakpuasan yang tidak dapat dipisahkan dari lingkaran samsara di mana kita berputar tanpa tujuan dikarenakan ketidaktahuan dan kemelekatan-kemelekatan kita. Ketiga tingkat ini tidak saling terpisah. Pada setiap kasus, tingkat yang lebih rendah berperan sebagai landasan bagi tingkat yang lebih tinggi yang akan menyerap dan meliputi tingkat yang lebih rendah. Maka, walaupun penembusan tingkatan yang paling tinggi, penderitaan yang esensial yang termuat dalam “lima kelompok kemelekatan” *(pañcupadanakkhandha)*, mewakili klimaks dari pengertian, realisasi ini datang sebagai buah dari persiapan panjang yang didasarkan pada kilasan pertama pandangan terang ke dalam kekurangan yang mendasar dari kondisi manusia. Pandangan terang yang demikian biasanya merekah melalui pengalaman-pengalaman tertentu yang jenisnya biasanya merupakan dua tingkatan awal penderitaan – melalui kesakitan, kehilangan atau kekecewaan yang tiba-tiba, atau melalui kegelisahan, kebingungan dan kesengsaraan yang kronis. Namun agar pengalaman itu menjadi stimulus untuk jalur perkembangan yang lebih tinggi, visi kita harus bisa naik dari yang tertentu menuju ke yang universal. Hanya ketika kita melihat dengan jelas untuk diri kita sendiri bahwa kita “tenggelam dalam kelahiran, penuaan, dan kematian, dalam kesedihan, ratap tangis, kesakitan, duka, dan keputusasaan, tenggelam dalam penderitaan, ditaklukkan oleh penderitaan” (MN 29), barulah kita benar-benar siap untuk sarana yang mengakhiri kondisi-kondisi yang tak memuaskan ini.

Oleh karena penderitaanlah yang mendorong kita mencari jalan menuju pembebasan, penderitaan disebut sebagai kondisi pendukung untuk keyakinan. Akan tetapi, jika berdiri sendiri, konfrontasi dengan penderitaan

bahkan pada tingkat perenungan yang matang adalah tidak cukup untuk menimbulkan keyakinan. Untuk memunculkan keyakinan, diperlukan dua kondisi: yang pertama adalah kewaspadaan tentang penderitaan yang membuat kita mengenal kebutuhan akan sebuah jalan yang membebaskan; yang kedua adalah pertemuan dengan suatu ajaran yang menyatakan sebuah jalan pembebasan. Maka dari itulah Buddha mengatakan bahwa keyakinan mendapatkan asupan dari mendengarkan uraian Dhamma yang sejati.[11] *Saddha,* keyakinan yang menjadi ada sebagai hasil dari mendengarkan uraian Dhamma yang sejati, pada intinya merupakan suatu sikap percaya dan komitmen yang diarahkan pada pembebasan tertinggi. Agar keyakinan yang demikian muncul dan menjadi kekuatan pendorong perkembangan spiritual, keyakinan harus bertemu dengan landasan objektif yang mampu menghasilkan lompatan ke depan menuju yang tak diketahui dan mendesak dorongan dari dalam menuju pembebasan. Dari perspektif Buddhis, landasan objektif ini disediakan oleh tiga objek perlindungan – Buddha, Dhamma, Sangha, yakni, guru yang tercerahkan, ajarannya, dan komunitas murid-murid yang mulia. Keyakinan yang diletakkan pada tiga objek tersebut haruslah kritis dan tidak membuta. Walaupun pada awalnya memerlukan persetujuan yang dilahirkan atas dasar kepercayaan, keyakinan juga harus didasarkan pada penelitian yang kritis – Guru tersebut diuji untuk menentukan apakah beliau dapat dipercaya, doktrinnya diperiksa untuk menentukan apakah dapat diyakini, dan murid-muridnya ditanyai untuk memastikan reliabilitasnya.[12] Sebagai hasil dari pemeriksaan semacam itu, yang dijalankan baik melalui konfrontasi personal kapanpun itu memungkinkan ataupun melalui penelitian catatan-catatan kitab suci, keyakinan menjadi kokoh di dalam Buddha sebagai Yang Sepenuhnya Tercerahkan; penuntun menuju pembebasan yang tak pernah keliru; di dalam Dhamma sebagai ajarannya dan jalan yang mengarah pada pembebasan; dan di dalam Sangha sebagai komunitas siswa-siswa Buddha yang telah memverifikasi ajarannya melalui pengalaman langsung mereka sendiri, dan oleh karena itu dapat diandalkan sebagai petunjuk dalam pencarian kita untuk mencapai tujuan.

Sebagai syarat pertama dari perkembangan spiritual, keyakinan diandaikan

seperti sebuah tangan yang dibutuhkan untuk menangani praktik-praktik yang bermanfaat, dan sebagai sebuah kuman yang menyuburkan sebuah benih perkembangan menuju kebajikan-kebajikan yang lebih tinggi.

Di balik tampaknya yang terlihat sederhana, keyakinan adalah suatu fenomena yang kompleks yang menggabungkan elemen-elemen intelektual, emosional, dan konatif. Secara intelektual, keyakinan menyiratkan suatu kemauan untuk menerima usulan-usulan kepercayaan yang melampaui kapasitas kita untuk memverifikasinya saat ini, usulan-usulan yang berhubungan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran. Melalui praktik, penyetujuan ini akan diterjemahkan dari kepercayaan menjadi pengetahuan, namun pada permulaannya diperlukan suatu penerimaan yang tidak dapat sepenuhnya dikonfirmasi dengan bukti-bukti objektif. Secara emosional, keyakinan menghasilkan suatu rasa percaya dan kegembiraan yang hening, digabungkan dengan sebuah sikap bakti yang diarahkan kepada objek-objek perlindungan. Dan pada tingkat kehendak, keyakinan memperkuat kesiapan untuk menjalankan deretan perilaku tertentu dengan kepercayaan bahwa deretan perilaku tersebut akan mengarah pada tujuan yang diharapkan. Inilah kekuatan yang menggerakan tindakan, membangkitkan energi untuk mengaktualisasikan cita-cita.

Kegembiraan (*Pamojja*)

"Keyakinan adalah kondisi pendukung untuk kegembiraan": Keyakinan berfungsi sebagai sebuah pendukung untuk mata rantai berikutnya dalam rangkaian, kegembiraan atau kesenangan hati *(pamojja)*, dengan memberikan sebuah jalan keluar untuk ketegangan yang tidak tersalurkan sebagai akibat dari kebuntuan eksistensi yang disebabkan pertemuan reflektif dengan masalah penderitaan. Sebelum penemuan Dhamma yang sejati, dua alternatif muncul kepada individu yang peduli seiiring perjuangannya mencari solusi yang layak untuk masalah penderitaan ketika penderitaan tersebut muncul ke permukaan dengan kekuatan penuh dan universalitasnya. Alternatif pertama adalah kepatuhan kepada justifikasi penderitaan yang berkembang di jajaran teologis tadisional – yaitu, sebuah pandangan

yang melihat kejahatan dan penderitaan sebagai sesuatu yang mengurangi kebaikan tatanan yang telah diciptakan hanya secara dangkal, dan pada akhirnya berkontribusi pada kesempurnaan total dari keseluruhannya. Solusi ini, meskipun secara umum sejalan dengan nilai-nilai etis yang lebih tinggi, tetap terlihat di mata pemikir yang sensitif sebagai jawaban gampang yang terus-menerus memprovokasi keraguan dan ketidakpercayaan yang mengganggu. Alternatif lainnya adalah penyerahan diri kepada penderitaan sebagai suatu kenyataan kejam yang tak dapat dipahami oleh pikiran moral manusia, sebuah cabang dari alam semesta yang muncul sewaktu-waktu dengan sepenuhnya tidak terpengaruh oleh susunan spiritual atau nilai-nilai etis apapun. Solusi ini, walaupun secara internal konsisten, bertabrakan begitu tajam dengan intuisi-intuisi moral dasar kita sehingga akibatnya, bagi pemikir yang sensitif, sering kali menjadi perubahan ke arah nihilisme dalam salah satu dari dua bentuknya – yakni sebagai kebebasan yang sembrono atau keputusasaan yang tak berguna.

Tidak satupun jawaban teologis atau jawaban materialistis yang dapat menunjukkan jalan keluar yang aktual dari penderitaan. Keduanya, dalam analisis terakhir, hanya dapat memberikan pilihan antara penyerahan diri atau pemberontakan. Pemerolehan keyakinan di dalam Dhamma yang sejati menyerukan akhir dari dilema ini dengan menunjukkan sebuah solusi yang dapat mengakui kenyataan yang menembus dari penderitaan tanpa perlu menjustifikasi hal itu, tetapi dapat memberikan penderitaan ini penjelasan yang dapat diyakini dan mengindikasikan sebuah jalan keluar. Penderitaan, dari perspektif ini, dapat dilacak ke sebab-sebab berbeda yang memiliki makna etis; penderitaan adalah akibat yang tak terelakkan dari perbuatan-perbuatan tidak bermoral kita yang kembali ke diri kita sendiri. Perbuatan-perbuatan kita, ketika dilihat dari sudut pandang Dhamma, adalah bukan benang-benang yang ada di dalam prakarya yang tak terlihat dari kesempurnaan ilahi, bukan juga denyutan-denyutan tak berarti dari saraf-saraf dan otak, melainkan merupakan ekspresi-ekspresi dari keputusan-keputusan yang signifikan secara etis dan memiliki tempat yang integral di dalam dunia yang dapat dipahami secara moral. Perbuatan-perbuatan tersebut dilihat sebagai pilihan-pilihan di mana kita menanggung tanggung

jawab penuh di hadapan hukum universal yang impersonal yang memastikan kelestarian keseimbangan antara perbuatan-perbuatan dan akibat-akibatnya, demikian sehingga perbuatan-perbuatan bermoral membawa kebahagiaan dan perbuatan-perbuatan jahat membawa penderitaan. Lingkaran penjadian di mana kita terbenam – di mana kita dilahirkan, tumbuh menjadi tua, menderita, dan mati – lingkaran ini diciptakan oleh kita sendiri, dibentuk oleh kebutaan dan nafsu keinginan kita. Kita membangun lingkaran ini sendiri dan kita dapat mengakhiri lingkaran ini sendiri, dengan memberantas ketidaktahuan dan nafsu keinginan yang menyokong-dunia. Jalan menuju pembebasan terungkap dalam semua detail-detail praktisnya dengan ketepatan dan kejernihan yang penuh. Itulah jalan perilaku dan pandangan terang yang setiap orang harus tempuh sendiri, sukses menjadi dependen sepenuhnya pada ketekunan, ketulusan, dan energinya sendiri, dan dalam kapasitasnya untuk pelepasan keduniawian dan pengertian.

Perolehan keyakinan di dalam Dhamma yang sejati dengan demikian menunjukkan sebuah jalan keluar dari pertentangan alternatif-alternatif yang bertentangan tersebut, yang mana tidak satupun alternatif dapat diterima dengan gembira. Perolehan keyakinan mengeluarkan tekanan-tekanan dari apa yang tampak seperti jalan buntu, dan ketika stres dan ketegangan itu runtuh muncullah gelombang kegembiraan yang dikondisikan oleh penerimaan keyakinan. Gelembung kegembiraan yang baru jadi ini berkembang secara bertahap seiiring dengan semakin tajamnya fokus perenungan si aspiran terhadap objek-objek di mana kepercayaannya telah diletakkan. Perenungan kepada Buddha, Dhamma, dan Sangha yang terus-menerus secara bertahap mengusir kegelapan dari keraguan dan kebimbangan. Perenungan tersebut menghasilkan sebuah aliran cahaya, dari kedamaian dan kejernihan batin, yang sebagai akibat dari perenungan yang demikian, kekotoran-kekotoran batin menjadi semakin lemah dan dorongan-dorongan pikiran menuju kualitas-kualitas membangkitkan dari perlindungan-perlindungan tersebut merepresentasikan perolehan momentum maju ke depan. Untuk alasan ini, keyakinan diibaratkan sebagai permata ajaib yang dapat menjernihkan air. Menurut legenda India, ada sebuah permata spesial yang dimiliki oleh seorang raja-diraja dongeng

yang, ketika dilemparkan ke dalam sebuah sungai keruh yang penuh lumpur, dalam sekejap akan membuat sungai itu jernih. Untaian tumbuh-tumbuhan mengapung menjauh, lumpur mengendap, dan air menjadi murni, hening, dan terasa manis, cocok untuk diminum oleh sang raja. Seperti itu pula, dikatakan, ketika permata keyakinan ada di dalam hati, permata tersebut akan membuat rintangan-rintangan menghilang, kekotoran-kekotoran batin mengendap dan pikiran menjadi jernih, jelas, dan hening.[13]

Penguatan kepercayaan di dalam objek-objek perlindungan menjadi insentif untuk dedikasi yang lebih kokoh untuk praktik-praktik ajaran. Oleh karena itu, teks-teks menganggap keyakinan sebagai karakteristik dari "melompat maju."[14] Keyakinan melompat maju dalam arti "ketika yogi melihat bahwa hati orang lain telah terbebas, ia melompat maju, dengan aspirasi, menuju aneka buah dari kehidupan suci, dan ia berusaha untuk mencapai yang belum tercapai, untuk menemukan yang belum ditemukan, untuk merealisasi yang belum terealisasi."[15] Aspek keyakinan ini diilustrasikan dengan seorang pahlawan pemberani yang menerjang sungai yang bergolak untuk keluar dari bahaya, menyelamatkan dirinya dan kemudian menginspirasi yang lain dengan teladannya.

Pada tahap ini, pada khususnya, keyakinan aspiran menciptakan kesiapan untuk mengambil peraturan-peraturan dasar dari pelatihan moral. Melalui keyakinannya yang mantap di dalam Buddha, Dhamma, dan Sangha, ia siap untuk memasuki jalan praktik, yang pada awalnya memerlukannya untuk berlatih dalam fondasi dari jalan yakni pelaksanaan disiplin moral *(Sila)*. Untuk alasan ini penerimaan pengendalian moral dikatakan diambil atas dasar keyakinan.[16] Pengendalian moral diambil dengan menerima peraturan-peraturan disiplin yang dirancang untuk menanamkan suatu kecenderungan batin yang luhur dengan mengendalikan perbuatan fisik dan verbal. Kode-kode peraturan beragam dalam cakupannya, mulai dari lima aturan moralitas dasar bagi umat Buddhis awam hingga lebih dari 227 peraturan latihan yang diambil oleh bhikkhu atau petapa yang sudah sepenuhnya ditahbiskan, tetapi semua peraturan ini memiliki karakteristik umum yakni mendisiplinkan perilaku. Setiap peraturan dari aturan

moralitas dasar melibatkan suatu prinsip tidak melakukan yang eksplisit yang harus dijalankan dan suatu sikap mental implisit untuk dikembangkan melalui tidak melakukan tersebut. Prinsip tidak melakukan terdiri dari tidak melakukan perbuatan-perbuatan tidak bajik mengambil kehidupan, mencuri, pelecehan seksual, ucapan yang tidak benar dan mengonsumsi bahan-bahan yang memabukkan; sikap mental implisit yang harus dikembangkan membutuhkan sebuah usaha yang gigih untuk mengembangkan pikiran welas asih, kejujuran, kemurnian, kebenaran, dan sadar. Hasil yang didapat segera dengan hidup selaras dengan pedoman perbuatan benar ini adalah kemunculan sebuah rasa bebas dari penyesalan *(avippatisara).* Penyesalan, suatu perasaan sesal atas pelanggaran moral dan kelalaian, cenderung memprovokasi rasa bersalah, kegelisahan, dan penuduhan-diri. Ketika, melalui ketaatan yang ketat terhadap aturan-aturan moralitas, pikiran terbebas dari penyesalan, sebuah ketentraman hati nurani dan "kebahagiaan dari tidak bersalah" muncul terlahir dari pengetahuan bahwa perbuatan-perbuatannya tidak tercela. Maka dari itu, Buddha mendeklarasikan aturan-aturan perilaku yang bajik untuk mendapatkan kebebasan dari penyesalan sebagai keuntungan dan hadiahnya.[17] Kegembiraan yang muncul dengan menyadari kemurnian dirinya mengonfirmasi kepercayaan yang pada awalnya telah diletakkan pada ajaran. Kemudian, kegembiraan itu membangkitkan keyakinan yang lebih kuat dan keinginan untuk penerapan yang lebih jauh ke dalam praktik.

Kegiuran *(Piti)*

"Kegembiraan adalah kondisi pendukung untuk kegiuran": Meskipun untuk individu-individu tertentu keyakinan yang hening di dalam objek-objek perlindungan dan hati nurani yang jernih adalah cukup untuk mengubah kegembiraan menjadi kegiuran, kasus-kasus tersebut adalah lebih ke pengecualian daripada yang berlaku. Secara umum, agar nada emosional dari kehidupan spiritual dapat diangkat mencapai intensitas puncak nada yang dimaksudkan dengan istilah "kegiuran" *(piti)*, sebuah komitmen yang lebih jauh untuk pelatihan diperlukan. Bentuk dari komitmen ini adalah penerapan yang disengaja pada praktik meditasi. Metode meditasi yang

berkontribusi untuk pencapaian pembebasan diklasifikasikan menjadi dua sistem – meditasi keheningan *(samathabhavana)* dan meditasi pandangan terang *(vipassanabhavana)*. Meditasi keheningan menyasar pada penciptaan suatu keadaan konsentrasi yang tenang dengan menyatukan pikiran terfokus pada sebuah objek tunggal. Meditasi pandangan terang menyasar pada pandangan terang ke dalam sifat dari fenomena dengan secara langsung merenungkan proses-proses fisik dan mental saat mereka terjadi pada momen-momen yang berturutan dari pengalaman. Walaupun terdapat sebuah sistem yang menggunakan kesadaran sebagai sarana langsung menuju kebangunan pandangan terang, pola yang lazim adalah keheningan dikembangkan terlebih dahulu sebagai tindakan pendahuluan, karena penyatuan dan pemurnian kesadaran dipengaruhi oleh konsentrasi yang memfasilitasi penembusan yang tepat dari sifat hal-hal melalui pandangan terang yang kontemplatif. Inilah rentetan yang digunakan oleh sutta ini, tingkatan-tingkatan dari “kegiuran” melalui “konsentrasi” yang mencakup pengembangan sistematis dari keheningan, dua tingkatan berikutnya adalah pengembangan pandangan terang.

Meditasi keheningan dikembangkan atas dasar sebuah objek tunggal yang dipilih dari sebuah set standar dari objek-objek yang dipisahkan secara eksklusif untuk pengembangan konsentrasi. Objek-objek ini, secara tradisional ada empat puluh, meliputi lingkaran-lingkaran berwarna dan berelemen yang disebut *kasina,* perenungan pemakaman, rekoleksi tiga objek perlindungan, meditasi pada kediaman luhur dari cinta dan welas asih, kesadaran pada pernapasan, dll. Setelah mengambil satu dari objek-objek ini sebagai bidang kerjanya, yogi berjuang untuk menyatukan pikirannya dengan menetapkan perhatiannya pada objeknya dengan mengecualikan semua data indra, konsep-konsep, pemikiran-pemikiran, proyeksi-proyeksi, fantasi-fantasi, dan pemikiran yang saling berhubungan. Sasarannya adalah untuk membuat pikirannya manunggal, dan sasaran ini melarang dengan segera terpecahnya pikiran ke keperluan yang beraneka ragam. Keberhasilan di dalam praktik bergantung pada harmonisasi dari kemampuan mental dalam pekerjaan konsentrasi. Melalui perhatian *(sati),* yogi menahan objek di dalam lapangan kewaspadaannya dan mencegahnya

tergelincir; melalui kearifan *(sampajañña)* ia mempertahankan pengawasan penuh pada pikiran, mencatat kecenderungan-kecenderungannya untuk menyimpang dan dengan segera membetulkan mereka; dan melalui energi *(viriya)* ia berjuang untuk mengusir hambatan-hambatan yang menghalangi penyatuan mental, dan untuk mempertahankan kewaspadaannya pada puncak nada yang tegang namun sekaligus rileks.

Hambatan-hambatan meditasi diklasifikasikan menjadi sebuah kelompok dari lima faktor yang disebut "lima rintangan" *(pañcanivarana)*. Rintangan-rintangan tersebut adalah nafsu indriawi, niat jahat, kekakuan dan kelambanan, kegelisahan dan penyesalan, dan keraguan. Buddha menyebut lima rintangan ini "pembusukan-pembusukan pikiran" dan "pelemah-pelemah kebijaksanaan." Beliau mengatakan bahwa rintangan-rintangan ini adalah kondusif bagi kesakitan, kebutaan, dan ketidaktahuan, dan mengibaratkan mereka secara berurutan seperti sebuah hutang, sebuah penyakit, pengekangan, perbudakan, dan bahaya-bahaya dari suatu perjalanan padang pasir. Penghapusan mereka melalui pengerahan tenaga yang tanpa henti adalah tugas pertama yang dihadapi meditator. Seiiring ia maju dalam praktiknya, berjuang dengan kesabaran dan ketekunan, akan datang secara tiba-tiba jeda-jeda singkat di dalam perjalanan usahanya dan ketika rintangan-rintangan tersebut tumbang, arus verbalisasi batin berhenti, dan pikiran tunduk secara manunggal pada objek. Pencapaian dari konsentrasi singkat ini, yang demikian cepat, memberikan kepuasan yang luar biasa. Pencapaian konsentrasi tersebut adalah pengalaman yang sangat kuat melepaskan semburan-semburan energi mental yang membanjiri hingga ke permukaan kesadaran dan membanjiri pikiran dengan gelombang-gelombang kesegaran yang menggembirakan. Pencapaian konsentrasi tersebut membawa suatu getaran yang menggembirakan yang mirip dengan ekstasi, memahkotai usaha-usaha yogi sebelumnya dan menginspirasi usaha yang lebih lanjut.

Pengalaman ini menandai kemunculan dari kegiuran. Ciri khusus dari kegiuran adalah suatu minat yang kuat dan kesenangan yang diarahkan pada objek perhatian. Fungsinya adalah memberi penyegaran pada tubuh

dan pikiran. Kegiuran dapat mencakup bentuk-bentuk bajik dan tidak bajik, tergantung pada apakah ia dimotivasi dengan kemelekatan atau dengan ketidakmelekatan sehubungan dengan objeknya, tetapi pada umumnya kesadaran meditatif adalah selalu bajik. Kitab komentar mengkhususkan lima derajat dari kegiuran yang mewujudkan diri mereka pada tingkatan-tingkatan yang berurutan dari penyatuan mental.[18] "Kegiuran minor," yang terendah dalam skala tersebut, dikatakan dapat membangkitkan rambut-rambut tubuh. "Kegiuran singkat," derajat perkembangan berikutnya, bergerak melalui tubuh dengan intensitas seperti sambaran petir yang menyambar-nyambar di langit pada saat yang berbeda-beda. "Pancuran kegiuran," tingkat ketiga, memecah di seluruh tubuh itu lagi dan lagi dengan kekuatan yang tak sedikit, seperti ombak-ombak di pinggiran laut yang pecah di pantai. "Kegiuran yang mengangkat" disebut demikian karena ia diberikan kemampuan untuk menyebabkan tubuh tersebut terangkat, dan *Visuddhimagga* mengutip beberapa kasus di mana ini benar-benar terjadi. Dan "kegiuran yang meresap," yang tertinggi dalam skala, disebutkan sepenuhnya memenuhi seluruh tubuh seperti banjir besar yang memenuhi gua batu besar. Oleh karena kitab komentar mengenai sutta kita mendefinisikan *kegembiraan (pamojja),* mata rantai sebelumnya dalam runtutan kita, sebagai kegiuran lemah, kita dapat mengasumsikan ini untuk menandai ketertarikan yang sangat menyenangkan yang mendahului perkembangan yang disengaja dari meditasi, yaitu, pada tingkatan-tingkatan di mana keyakinan dalam Dhamma baru saja didapat dan pemurnian moral disiplin dimulai. Kelima derajat kegiuran yang ditampilkan di sini akan kemudian secara eksklusif menyinggung kegiuran yang ditemukan di dalam kesadaran-kesadaran meditatif. Dan karena derajat terakhir kegiuran hanya muncul dengan pencapaian absorpsi penuh dan tidak akan muncul sebelum pencapaian tersebut, tampak bahwa derajat kegiuran yang berasal dari tingkatan kemajuan saat ini ada empat yakni dimulai dengan kegiuran minor dan mencapai puncaknya dengan kegiuran yang mengangkat.

Ketenangan (*Passaddhi*)

"Kegiuran adalah kondisi pendukung untuk ketenangan": Sementara kemunculan dari kegiuran menandakan suatu kemajuan yang pasti di dalam pekerjaan konsentrasi, mode-modenya yang lebih kasar masih mengandung suatu unsur kegembiraan yang secara konstan berada dalam bahaya dari lepasnya kendali terhadap kegembiraan ini dan jatuh ke dalam keadaan-keadaan pikiran yang tidak bajik yang didominasi oleh kegelisahan dan kekhawatiran. Ini terjadi karena kegiuran melibatkan suatu kesenangan yang kuat di dalam objek bersamaan dengan suatu penantian akan datangnya kesenangan yang lebih hebat lagi. Pengalaman kesenangan saat ini dapat seringkali disertai dengan kekhawatiran yang mendasar bahwa kesenangan ini akan menghilang, sementara ekpektasi akan kesenangan yang lebih jauh lagi dapat mendorong suatu keserakahan yang halus di masa depan. Kedua keadaan, kegelisahan dan keserakahan, membawa serta pembangkitan yang bertentangan terhadap pemusatan pikiran di dalam ketenangan yang manunggal. Untuk alasan ini, di mana seiiring yogi maju dalam praktiknya, akan sampai pada suatu titik di mana kegembiraan yang meluap-luap yang dipicu oleh kegiuran menjadi terasa sebagai sebuah halangan terhadap pengembangan penyatuan mental, suatu pembusukan latihan yang harus ditenangkan dan dihentikan.

Kegiuran itu sendiri akan tetap sebagai sebuah faktor dari perkembangan meditatif sampai pada absorpsi ketiga, namun untuk memungkinkan kemajuan yang lebih jauh lagi, kecenderungan yang merugikan miliknya haruslah diubah. Melalui penerapan berkesinambungan pada praktik, kegiuran menjadi semakin halus, meluruhkan kegairahan hangat dari bentuk awalnya. Dengan penghalusannya, kegiuran semakin sering membangkitkan bersama dengan dirinya kualitas lain yang disebut kualitas "ketenangan" *(passaddhi)*. Ketenangan dicirikan dengan penenangan gangguan-gangguan mental. Ketenangan menghapuskan kekhawatiran dan kegelisahan, memberikan pikiran suatu ketentraman yang menenangkan seperti bayangan menyejukkan yang ditawarkan oleh sebatang pohon kepada para musafir yang terbebani oleh panas matahari. Ketenangan

bekerja pada dua bentuk yang terjadi bersamaan, "ketenangan tubuh" dan "ketenangan pikiran," di mana "pikiran" menandakan kelompok kesadaran dan "tubuh," bukan organisme fisik, melainkan kelompok dari tambahan-tambahan-kesadaran termasuk di dalam kelompok perasaan, pencerapan, dan bentukan-bentukan mental.[19] Dari sana, kemunculan ketenangan mengakibatkan surutnya gangguan-gangguan di keseluruhan sistem psikodinamik. Ketenangan melemahkan kecenderungan menuju kegirangan, menentramkan aktivitas saraf yang dibawa oleh kegiuran, dan menaungi upaya meditasi dengan sebuah ketenangan yang mendalam yang akan menyiapkan jalan untuk keadaan-keadaan konsentrasi yang lebih dalam berikutnya.

Ketenangan selanjutnya menyebabkan munculnya di dalam kesadaran dan tambahan-tambahannya, faktor-faktor kualitatif ringan, lentur, mudah dikendalikan, cakap, dan jujur. Faktor-faktor ini, hadir sampai batasan tertentu di dalam setiap keadaan kesadaran yang bajik, melakukan tugas-tugasnya untuk melenyapkan kelesuan, kekakuan, sulit dikendalikan, ketidakmampuan, dan ketidaktulusan. Dengan menjauhkan kebusukan-kebusukan mental yang merusak kemajuan moral dan spiritual, faktor-faktor kualitatif ini meningkatkan efisiensi fungsional pikiran, memberikan pikiran sebuah instrumen yang lebih patuh untuk penerapan tingkat-tingkat yang lebih tinggi dari jalan.

Kebahagiaan (*Sukha*)

"Ketenangan adalah kondisi pendukung untuk kebahagiaan": Karena sistem psikosomatis yogi sampai pada suatu keadaan ketenangan yang hening, suatu perasaan kebahagiaan batin atau kegembiraan *(sukha)*, secara tidak kentara sudah ada sedari awal, semakin menonjol sampai akhirnya kebahagiaan ini muncul sendiri sebagai fitur yang kentara dari latihan. Meski berhubungan dekat dengan kegiuran, kebahagiaan tidaklah identik dengan kegiuran dan dapat muncul meskipun kegiuran tidak ada. Kegiuran menandakan sebuah faktor mental yang termasuk pada empat dari lima kelompok yang diklasifikasikan dalam Buddhisme sebagai

organisme psiko-fisik, yakni kelompok dari bentukan-bentukan mental *(sankharakkhandha).* Ini adalah konatif dibanding fenomena afektif, di mana kegiuran meleburkan minat yang penuh semangat dengan suatu kesenangan yang menggembirakan. Kebahagiaan, di sisi lain, adalah suatu faktor yang murni hedonis yang termasuk pada kelompok kedua, kelompok perasaan *(vedanakkhandha).* Di sini, adalah perasaan yang menyenangkan, karena kebahagiaan dikondisikan oleh ketenangan, maka kesenangan akan muncul di dalam meditasi seiiring dengan meredanya gangguan-gangguan.

Kegiuran relatif kasar dalam kualitas, sedangkan kebahagiaan adalah halus. Oleh karena itu, meskipun kegiuran selalu disertai dengan kebahagiaan, dalam pencapaian meditatif yang lebih tinggi dari jhana ketiga, kebahagiaan dapat tetap ada bahkan setelah kegiuran telah memudar. *Atthasalini,* sebuah kitab komentar untuk Abhidhamma-pitaka, mengilustrasikan perbedaan di antara mereka dengan simile yang jelas:

> *Seorang pria yang, berkelana melalui padang gurun yang luas dan karena demikian panas ia menjadi haus dan sangat ingin minum, jika ia melihat seseorang di jalan, ia akan bertanya "Di manakah air?" Yang lain akan berkata, "Di seberang hutan ada sebuah hutan lebat dengan danau alami. Pergilah ke sana, dan kamu akan mendapatkan air." Mendengar kata-kata ini, ia akan menjadi senang dan gembira. Selanjutnya, ia melihat orang-orang dengan pakaian dan rambut yang basah, mendengar suara dari unggas liar dan burung merak, dll., melihat hutan lebat yang hijau seperti sebuah jala perhiasan di tepi danau alami, ia akan melihat bunga lili, teratai, dll., tumbuh di danau tersebut, ia akan melihat air yang jernih bersih, ia akan menjadi jauh semakin senang dan gembira, ia akan turun ke dalam danau alami itu, mandi dan minum dengan gembira dan, beban-bebannya sirna, ia akan makan serat dan tangkai dari bunga lili, memperindah dirinya dengan teratai biru, memanggul akar-akar dari mandalaka, keluar dari danau, memakai pakaiannya, mengeringkan pakaian mandinya dengan sinar matahari, dan di tempat teduh di mana siliran angin bertiup kemudian dengan sangat perlahan membaringkan dirinya*

dan berkata: "O kebahagiaan! O kebahagiaan!" Dengan cara ini, ilustrasi ini bisa diterapkan: – Pada saat senang dan gembira ketika ia mendengar tentang danau alami dan hutan lebat sampai saat ia melihat airnya adalah seperti ***piti*** *memiliki karakter kesenangan dan kegembiraan pada objek yang dipandang. Pada saat ketika ia telah mandi dan minum kemudian membaringkan dirinya di tempat teduh, dan mengatakan, "O kebahagiaan! O kebahagiaan!" dll., adalah rasa* ***sukha*** *yang bertumbuh kuat, dibangun dengan cara menikmati rasa dari objek.*

– Maung Tin, penerjemah The Expositor (Atthasalini), (London 1920), Vol. I, hal. 157-58.

Meskipun simile menyarankan demikian, kegiuran dan kebahagiaan tidak harus selalu tidak selaras, dan sebenarnya kedua hal tersebut hanya dipisahkan dengan pencapaian jhana ketiga. Kehadiran kebahagiaan sebagai kemunculan yang menyusul setelah kegiuran hanyalah mengartikan bahwa kebahagiaan menjadi fitur yang penting dari jalan sesudah kegiuran telah membuat kontribusi khususnya sendiri dan kembali ke tempat tambahan. Di tingkat yang sekarang kegiuran masih berlanjut, hanya saja kegembiraannya sekarang telah diturunkan oleh ketenangan yang hadir yang dikembangkan dalam tingkat ketenangan.

Kitab subkomentar untuk *Sutta Upanisa* menjelaskan *sukha* sebagai kebahagiaan dari akses menuju absorpsi. Istilah "akses" *(upacara)* menyatakan tingkatan dalam pengembangan keheningan sesaat sebelum absorpsi penuh, tujuan yang dikehendaki dari meditasi keheningan. Akses dicirikan dengan peninggalan lima rintangan dan timbulnya "tanda kebalikannya", objek bercahaya-sendiri dari pencerapan interior yang merupakan titik fokus untuk tingkatan konsentrasi yang lebih tinggi. Peninggalan rintangan-rintangan sudah mulai dengan perolehan keyakinan, yang memberikan sebuah cahaya yang hening yang menangguhkan pergolakan mereka, dan setiap kenaikan di sepanjang jalan menandakan pelemahan mereka sampai ke tingkat yang lebih lanjut. Karena rintangan-rintangan adalah halangan-halangan utama baik untuk keheningan maupun pandangan terang, tingkatan-tingkatan awal dari jalan terutama

memperhatikan pelemahan dan penghapusan hutan ini.

Penghilangan rintangan-rintangan sebelum perolehan akses diperoleh melalui dua metode, yang satu secara spesifik diarahkan ke masing-masing rintangan secara terpisah, yang lain dapat diterapkan ke semua rintangan sekaligus. Metode yang pertama digunakan ketika sebuah rintangan tertentu menonjolkan dirinya sendiri dengan kekuatan yang gigih, metode yang kedua digunakan pada kesempatan yang lain ketika tidak ada satu pun rintangan yang tampak sangat menonjol. Metode yang spesifik melibatkan pembalikan situasi kausal yang darinya rintangan berkembang. Karena setiap faktor yang mengotori batin adalah fenomena berkondisi yang menjadi ada melalui sebab-sebab yang berbeda, kunci untuk penghilangannya adalah menerapkan obat penawar yang tepat pada landasan kausalnya. Jadi nafsu indriawi muncul disebabkan oleh perhatian yang tidak terampil pada fitur-fitur menarik dari sesuatu, objek-objek yang memikat dan tubuh jasmani. Nafsu indriawi ini dilemahkan dengan mempertimbangkan ketidakkekalan dari objek kemelekatan, dan dengan merenungkan sifat menjijikkan dibalik penampilan menarik dari tubuh-tubuh yang membangkitkan nafsu. Niat jahat atau kemarahan juga muncul dari perhatian yang tidak terampil, dalam kasus ini yakni kepada aspek-aspek yang tidak menyenangkan dari seseorang atau sesuatu; niat jahat ini dibalikkan dengan mengembangkan cinta kasih kepada orang-orang yang tidak menyenangkan dan kesabaran dalam menghadapi keadaan-keadaan yang tidak diharapkan. Kekakuan dan kelambanan menjadi menguat dengan tunduk kepada suasana hati dari kemalasan dan rasa kantuk, mereka akan terusir dengan pembangkitan energi. Kegelisahan dan penyesalan muncul dari mengikuti pemikiran-pemikiran yang mengganggu dan dihilangkan dengan mengarahkan pikiran pada sebuah objek yang kondusif untuk kedamaian batin. Dan keraguan, didasarkan pada ketidakjelasan sehubungan dengan poin-poin mendasar dari doktrin, diusir dengan pemikiran yang jernih dan analisis yang tepat pada masalah yang terselubung ketidakjelasan.

Berbeda dengan teknik-teknik ini, yang melawan rintangan-rintangan secara terpisah, praktik konsentrasi pada salah satu objek meditasi keheningan yang

ditentukan menghambat semua rintangan secara bersamaan. Meskipun hanya afektif selama tidak ada rintangan tertentu yang menghambat kemajuan meditasi, metode ini, mempergunakan kekuatan dari penyatuan mental, mampu membawa kekuatan yang luar biasa untuk berjuang menghadapi kekuasaan rintangan-rintangan itu. Karena kekotoran-kekotoran batin yang laten dapat muncul ke permukaan hanya selama pikiran didorong oleh pemikiran yang berpindah-pindah, penyatuan pikiran pada satu objek tunggal menutup pintu gerbang tempat kekotoran-kekotoran batin itu muncul. Seiiring dengan turunnya pikiran ke tingkat konsentrasi yang semakin dalam, rintangan-rintangan secara bertahap menjadi reda sampai, dengan pencapaian akses, penekanan mereka menjadi sempurna. Tertahan di dasar kontinum mental, kekotoran-kekotoran batin yang laten tidak lagi mampu naik ke permukaan kesadaran. Karena selama kekuatan yang menekan dari konsentrasi ada, aktivitas mereka menjadi tertangguh, dan pikiran tetap aman pada stabilisasi yang terpusat pada satu titiknya, aman dari pengaruh kekotoran-kekotoran batin yang mengganggu. Peninggalan rintangan-rintangan ini melalui kekuatan penekanan tersebut membawa perasaan lega yang mendalam didampingi dengan suatu perasaan yang membahagiakan yang lahir dari pemurnian yang baru dicapai. Buddha mengibaratkan kebahagiaan peninggalan rintangan-rintangan tersebut dengan kebahagiaan yang akan dialami seseorang apabila ia secara tiba-tiba bebas dari hutang, sembuh dari penyakit yang serius, keluar dari penjara, bebas dari perbudakan, atau sampai dengan selamat di akhir sebuah perjalanan padang pasir.[20]

Konsentrasi (*Samadhi*)

"Kebahagiaan adalah kondisi pendukung untuk konsentrasi": Pencapaian akses menandakan sebuah terobosan besar yang memacu pengerahan tenaga lebih lanjut. Sebagai hasil dari pengerahan tenaga seperti itu, kebahagiaan yang dihasilkan dalam tingkat akses dibuat untuk memperluas dan meliputi pikiran demikian penuh sehingga hambatan-hambatan yang paling halus untuk penyatuan batin sekalipun menjadi lenyap. Bersama dengan lenyapnya hambatan-hambatan tersebut, pikiran lewat melampaui tingkat

akses dan masuk ke dalam absorpsi atau konsentrasi penuh *(samadhi)*. Konsentrasi itu sendiri menandakan sebuah faktor mental yang hadir baik dalam pencapaian akses maupun absorpsi. Fiturnya yang penting adalah penyatuan bajik dari pikiran pada sebuah objek tunggal, dan membawa sebuah harmonisasi di antara kesadaran dan pendamping-pendampingnya ke suatu tingkatan yang cukup untuk membebaskan mereka dari gangguan, kebimbangan, dan ketidakmantapan yang mengarakterisasikan cara kerja normal mereka. Pikiran yang terkonsentrasi, terpancang mantap pada objek, adalah seperti nyala api dari lilin yang terlindung dari angin atau seperti permukaan danau dengan semua gelombang dan riak yang sudah tenang.

Akan tetapi, meskipun akses dan absorpsi keduanya memiliki sebagian sifat dari konsentrasi, sebuah perbedaan penting masih memisahkan mereka, membenarkan pembatasan istilah “konsentrasi penuh” untuk absorpsi sendiri. Perbedaan ini terkandung dalam kekuatan relatif dua pencapaian pendamping mental tertentu yang disebut “faktor-faktor absorpsi” atau “faktor-faktor jhana” *(jhanangani)* – yaitu, pemikiran yang diterapkan, pemikiran yang bertahan, kegiuran, kebahagiaan, dan kemanunggalan mental. Faktor-faktor ini, bangkit pada awal meditasi keheningan dan berkembang secara bertahap melalui rangkaian kemajuannya, memiliki fungsi ganda menghambat rintangan-rintangan dan menyatukan pikiran pada objeknya. Menurut kitab komentar, faktor-faktor ini selaras dengan rintangan-rintangan dalam hubungan perlawanan langsung satu-ke-satu, sehingga setiap faktor jhana memiliki tugas yang spesifik dalam melawan dan menghambat satu rintangan. Jadi, pemikiran yang diterapkan menetralkan kekakuan dan kelambanan, pemikiran yang bertahan menetralkan keraguan, kegiuran menetralkan niat jahat, kebahagiaan menetralkan kegelisahan dan penyesalan, dan kemanunggalan mental menetralkan nafsu indriawi.[21] Pada saat yang sama faktor-faktor menjalankan sebuah fungsi yang memperkuat sehubungan dengan objek, pemikiran yang diterapkan mengarahkan pikiran pada objek, pemikiran yang bertahan menjangkarkannya tetap di sana, kegiuran menciptakan suatu ketertarikan pada objek, kebahagiaan mengalami kualitas afektifnya, dan kemanunggalan mental memusatkan pikiran pada objek.

Dalam pencapaian akses, faktor-faktor jhana cukup kuat untuk menekan rintangan-rintangan, namun tidak cukup kuat untuk menempatkan pikiran di dalam absorpsi. Mereka tetap membutuhkan pematangan. Pematangan muncul sebagai suatu hasil dari praktik yang terus-menerus, yang memberikan faktor-faktor itu kekuatan untuk mengangkat pikiran melampaui batasan tataran akses dan menerjunkannya ke dalam objek dengan kekuatan yang tak tergoyahkan dari absorpsi penuh. Dalam keadaan absorpsi, pikiran terpancang pada objeknya dengan konsentrasi yang intensitasnya demikian tinggi sehingga pembedaan subjektif antara pikiran dengan objeknya tidak lagi terjadi. Gelombang pemikiran yang berpindah-pindah akhirnya telah mereda, dan pikiran berdiam tanpa menyimpang sedikitpun dari dasar stabilisasinya. Namun demikian, bahkan pada konsentrasi penuh pun masih terdapat tingkatan. Pada tataran konsentrasi absorpsi dibagi menjadi empat tingkatan yang disebut dengan empat jhana. Mereka dibedakan oleh pengelompokkan faktor-faktor yang hadir dalam setiap pencapaian, urutan dari keempatnya ditentukan oleh penghilangan yang berturut-turut dari faktor-faktor yang relatif lebih kasar. Pada jhana pertama, kelima faktor hadir; pada jhana kedua pemikiran yang diterapkan dan pemikiran yang bertahan dihilangkan, pada jhana ketiga kegiuran telah dibuat menghilang, dan pada jhana keempat perasaan bahagia digantikan dengan keseimbangan batin yakni suatu perasaan yang damai yang tidak menikung menuju kesenangan maupun menuju kepedihan. Kemanunggalan mental hadir di keempat jhana dan merupakan satu-satunya faktor yang terus ada di sepanjang rangkaian. Untuk naik dari jhana pertama ke jhana kedua, yogi, setelah muncul dari jhana pertama, harus merenungkan kekasaran dari pemikiran yang diterapkan dan pemikiran yang bertahan serta tidak memadainya jhana pertama dikarenakan kedekatan dari rintangan-rintangan. Kemudian ia harus mempertimbangkan jhana kedua sebagai yang lebih damai dan luhur, membangkitkan aspirasi untuk mencapainya, dan mengerahkan energinya untuk memperolah tingkatan penyatuan mental yang lebih kuat. Demikian pula, untuk naik dari jhana kedua ke jhana ketiga harus mengulang prosedur yang sama dengan mengambil kegiuran sebagai faktor kasar yang perlu untuk dihilangkan, dan untuk naik dari jhana ketiga ke jhana keempat harus merenungkan kekasaran dari kebahagiaan dan keunggulan dari perasaan

netral dan tenang seimbang.

Di luar keempat jhana terdapat empat tingkat konsentrasi yang bahkan lebih halus disebut dengan empat pencapaian tanpa bentuk *(arupasamapatti)*. Dalam pencapaian ini tanda kebalikannya yang bercahaya yang berperan sebagai objek dari jhana-jhana digantikan secara berturut-turut dengan empat objek tanpa bentuk yang lebih halus, yang memberikan namanya pada setiap pencapaiannya masing-masing – dasar ruang tak terbatas, dasar kesadaran tak terbatas, dasar ketiadaan, dan dasar bukan pencerapan maupun tanpa-pencerapan. Pada puncak dari skala meditatif yang seimbang ini, kesadaran muncul pada titik penyatuan dengan begitu halus sehingga, seperti titik geometris, ia sukar dilacak, dan kehadirannya tidak dapat dipastikan maupun disangkal.

Pengetahuan dan Visi *(Ñana dassana)*

"Konsentrasi adalah kondisi pendukung untuk pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya": Meskipun terdapat kemuliaan dan keluhuran dari pencapaian-pencapaian agung ini, terliputi sepenuhnya di dalam konsentrasi yang dalam bukanlah tujuan akhir dari jalan Buddhis. Penyatuan kesadaran yang disebabkan oleh meditasi keheningan hanyalah merupakan sebuah sarana untuk menuju tingkatan praktik yang lebih lanjut. Tingkatan ini, diantar oleh mata rantai berikutnya dalam rangkaian, "pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya" *(yathabhuta-ñanadassana)*, adalah perkembangan dari pandangan terang *(vipassana bhavana)*.

Melalui konsentrasinya yang dalam, yogi dapat menekan kekotoran-kekotoran batin untuk membawa mereka pada suatu keadaan ketenangan di mana kekotoran-kekotoran batin tersebut tidak lagi menyerbu proses-proses aktif dari pemikiran. Namun di bawah permukaan yang tenang, kekotoran batin tetap laten siap untuk muncul kembali jika dipancing. Selama kekotoran-kekotoran batin tetap hadir, bahkan meskipun dalam bentuk yang tidak aktif maka terbebas dari penderitaan masih belum tercapai, karena latensi dari kekotoran-kekotoran batin yang sedang tertidur

diam di dalam kontinum mental masih dapat meregenerasikan lingkaran samsara kelahiran dan kematian yang berkelanjutan. Kecenderungan-kecenderungan yang laten adalah benih-benih eksistensi yang diperbarui, yang membawa kemunculan kembali aliran kesadaran dan dari situ muncul pula semua mata rantai sisanya di dalam rantai samsara. Untuk mengakhiri lingkaran dan mencapai pembebasan, kekotoran-kekotoran batin harus sepenuhnya dihancurkan, tidaklah cukup hanya dengan menekan mereka. Penghancuran kekotoran batin tidak dapat dilakukan dengan konsentrasi saja, karena konsentrasi, bahkan pada tingkat yang paling dalam, hanya dapat mengakibatkan penundaan aktivitas kekotoran-kekotoran batin tersebut, namun bukan pembasmiannya. Untuk menghancurkan kekotoran-kekotoran batin sampai pada lapisan latensi yang paling bawah, sesuatu yang lebih diperlukan – *pañña,* kebijaksanaan yang menembus tanda sejati dari fenomena. Konsentrasi diperlukan di dalam disiplin Buddhis sejauh konsentrasi itu menginduksi kemanunggalan mental setidaknya di tingkat akses yang diperlukan sebagai pendukung untuk kebijaksanaan. Jadi, Buddha memerintahkan murid-muridnya untuk mengembangkan konsentrasi, bukan sebagai tujuan akhir, tetapi karena "seseorang yang berkonsentrasi memahami hal-hal sebagaimana adanya."[22] Hanya pikiran yang telah dijadikan murni dan tenang, dapat memahami hal-hal sesuai dengan kenyataannya, dan disiplin konsentrasi, dengan menekan rintangan-rintangan, menimbulkan kemurnian dan ketenangan yang dibutuhkan. Akan tetapi, pekerjaan membebaskan kekotoran-kekotoran batin yang sesungguhnya dilakukan secara eksklusif oleh kebijaksanaan.

Kebijaksanaan adalah "satu hal yang dibutuhkan" untuk memotong kekotoran-kekotoran batin karena yang paling mendasar dari semua keburukan mental adalah ketidaktahuan *(avijja)*. Ketidaktahuan adalah tonggak utama di mana semua kekotoran batin lainnya bertemu dan pasak yang menahan mereka semua pada tempatnya. Selama ketidaktahuan ada maka kekotoran-kekotoran batin yang lain juga ada dan agar kekotoran-kekotoran batin yang lain musnah, maka ketidaktahuan harus dimusnahkan. Didefinisikan secara doktrin sebagai kurangnya pengetahuan sehubungan dengan empat kebenaran mulia, ketidaktahuan lebih menekankan kepada

tanpa-pemahaman yang mendasar sehubungan dengan sifat sesungguhnya hal-hal sebagaimana yang diungkapkan dalam empat kebenaran dan tidak terlalu kepada kurangnya penggalan informasi yang spesifik. Oleh karena pemberantasan kekotoran-kekotoran batin bergantung pada pemberantasan ketidaktahuan, satu faktor yang mampu menghapuskan kekotoran-kekotoran batin adalah faktor yang mampu menghapuskan akar yang mendasari kekotoran-kekotoran batin tersebut, dan faktor itu adalah lawan langsung dari ketidaktahuan – kebijaksanaan atau "pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya." Untuk alasan ini, pada permulaan dari sutta kita, Buddha menyatakan: "Penghancuran kebusukan-kebusukan adalah bagi seseorang yang mengetahui dan melihat, Saya katakan, dan bukan untuk seseorang yang tidak mengetahui dan tidak melihat." Kekotoran-kekotoran batin, diumpamakan dengan "kebusukan," hanya dimusnahkan oleh seseorang yang mengatasi ketidaktahuan dengan kebijaksanaan yang mengetahui dan melihat hal-hal sebagaimana adanya.

Ungkapan gabungan "pengetahuan dan visi," menunjukkan bahwa jenis pengetahuan yang harus dikembangkan bukan hanya sekadar pengertian konseptual, tetapi pengetahuan yang dalam kelangsungan dan kesegeraannya sejenis dengan pencerapan visual. Pengertian konseptual sering kali dibutuhkan untuk membersihkan penghalang-penghalang intelektual dalam perjalanan menuju perspektif yang benar, *tetapi pengertian konseptual tersebut pada akhirnya harus menghasilkan cahaya dari pengalaman langsung*. Untuk mencapai pengertian yang sifatnya pengalaman ini, adalah perlu untuk melaksanakan praktik sistem kedua dari meditasi Buddhis yaitu pengembangan pandangan terang. Praktik meditasi pandangan terang tersebut bertujuan pada pencabutan kekotoran-kekotoran batin dengan membasmi ketidaktahuan yang terletak di dasarnya. Ketidaktahuan diatasi dengan memunculkan, melalui pengamatan yang penuh perhatian, suatu pandangan terang langsung ke dalam hal-hal sebagaimana adanya. Materi tempat pandangan terang bekerja adalah persis di lingkup di mana ketidaktahuan tersembunyi yakni pengalaman psiko-fisik kita sendiri. Metodenya adalah penerapan perhatian atau kebijaksanaan pada lingkup ini tanpa interupsi dan pada semua aktivitas.

Dalam khotbahnya, Buddha menyatakan hal yang harus diketahui dan dilihat sebagaimana adanya adalah lima kelompok – sifatnya, kemunculannya, dan lenyapnya. Lima kelompok – bentuk materi, perasaan, pencerapan, bentukan-bentukan mental, dan kesadaran – adalah kategori-kategori dasar yang menyusun analisis Buddha atas pengalaman. Setiap peristiwa yang sifatnya pengalaman, dari perspektif Buddhis, adalah suatu proses yang kompleks yang melibatkan sejumlah faktor yang berfungsi serempak. Terhadap kesadaran yang normal, tanpa-analisis, proses kompleks yang menyatu ini tampak sebagai sebuah massa yang seragam, sebuah penampakan yang salah di mana, ketika penampakan tersebut diterima begitu saja, mengarah pada asumsi diri yang solid sederhana sebagai subjek kognisi yang permanen. Asumsi pribadi yang permanen tersebut, Buddhisme menganggapnya sebagai kesalahan konseptual yang mendasar yang mendominasi cakrawala mental kita. Ini adalah cangkang terluar dari proyeksi egoistis yang melindungi ketidaktahuan pra-konseptual, dan dengan demikian itu menjadi belenggu pertama dari sepuluh belenggu yang harus dipatahkan di sepanjang jalan pembebasan.

Untuk menghilangkan ilusi pribadi yang independen, proses yang sifatnya pengalaman harus diajukan untuk pencarian penyelidikan yang membetulkan pencerapan-pencerapan salah yang berkontribusi pada bentukannya. Fase pertama dalam pemeriksaan ini adalah pembedahan kain kognitif menjadi benang-benang yang berbeda dan masuk ke dalam pembuatannya. “Benang-benang” atau komponen-komponen ini adalah lima kelompok. Kelompok bentuk materi meliputi sisi fisik dari pengalaman, berisikan baik objek materi eksternal maupun tubuh bersama dengan indra-indranya. Empat kelompok lainnya merupakan sisi mental dari pengalaman. Perasaan adalah kualitas afektif dari kesenangan atau kesakitan, atau suasana netral dari bukan kesenangan ataupun kesakitan, yang hadir di setiap kesempatan dari aktivitas mental. Pencerapan adalah kemampuan selektif, yang memilih tanda-tanda istimewa objek sebagai suatu dasar untuk pengenalan. Kelompok bentukan-bentukan adalah sebuah kategori komprehensif yang menggabungkan semua faktor mental selain perasaan dan pencerapan; anggota yang paling menyolok dari kategori ini

adalah kehendak. Dan kesadaran adalah kemampuan kognisi itu sendiri, yang menopang dan mengoordinasikan semua faktor lainnya yang terdapat di dalam pekerjaan memahami objek. Lima kelompok ini berfungsi dalam otonomi penuh, sepenuhnya melalui dukungan timbal balik mereka, tanpa dibutuhkan suatu prinsip keberlangsungan-diri yang menyatukan untuk diidentifikasi sebagai sebuah diri atau subjek.

Dalam rangka mengembangkan pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya sehubungan dengan kelompok-kelompok, yogi harus pertama-tama muncul dari keadaan konsentrasinya yang dalam, karena kemampuan analitis – yang terdiam di bawah lipatan keheningan – harus dihadirkan untuk memberikan efek pembedahan yang dibutuhkan. Dengan pikirannya yang telah dibuat jernih dan lentur sebagai hasil dari konsentrasi, yogi memperhatikan fenomena beragam yang masuk ke dalam jangkauan kewaspadaannya. Fenomena diperhatikan saat mereka mewujud untuk menentukan karakteristik mereka yang penting; kemudian, atas dasar ini, mereka ditempatkan ke tempat yang tepat di antara kelompok-kelompok tersebut. Apapun yang memiliki fisik termasuk ke dalam kelompok bentuk materi; apapun yang mencatat suasana afektif adalah perasaan; apapun yang memperhatikan tanda-tanda objek adalah pencerapan; apapun yang berkehendak adalah bentukan mental; dan apapun yang menyadari adalah kesadaran. Kelompok-kelompok lebih lanjut dapat dikelompokkan ke skema yang lebih sederhana dengan menempatkan bentuk materi di satu sisi dan empat kelompok mental di sisi lainnya, keduanya dipasangkan sebagai mental-materi *(nama rupa)*. Mereka kemudian dikorelasikan dengan sebab-sebab dan kondisi-kondisi mereka untuk mengungkap sifat kemunculan mereka yang dependen. Prosedur analitis menghasilkan realisasi bahwa pengalaman hanyalah aliran ganda dari kejadian-kejadian materi dan mental tanpa suatu diri yang hidup. Prosedur sintetik menjadikannya jelas bahwa semua kejadian tersebut adalah fenomena berkondisi yang muncul ketika kondisi mereka hadir dan berhenti ketika kondisi mereka hilang.

Realisasi terakhir ini menjadi pintu masuk menuju tahap besar berikutnya di dalam pengembangan pengertian yakni perenungan muncul dan tenggelam.

Seiiring yogi memberikan perhatian pada keadaan-keadaan yang muncul, ia melihat bagaimana setiap keadaan mengalami proses yang sama dari muncul menjadi ada, berubah, dan berlalu: "Demikianlah kemunculan dari bentuk materi, perasaan, pencerapan, bentukan-bentukan, dan kesadaran. Demikianlah berlalunya bentuk materi, perasaan, pencerapan, bentukan-bentukan, dan kesadaran." Perenungan muncul dan tenggelam memfokuskan tiga ciri umum untuk semua fenomena berkondisi – ketidakkekalan, ketidakpuasan, dan ketanpa-dirian. Ketidakkekalan secara umum adalah karakteristik pertama yang harus dipahami, karena ia menjadi jelas melalui perhatian segera pada muncul dan tenggelamnya. Pencerapan ketidakkekalan mengarahkan langsung pada pandangan terang menuju tanda-tanda lainnya, yang secara alami mengikuti dari yang pertama. Konsep "kebahagiaan," atau "kesenangan," pada tingkat pengertian filosofis dan bukan sekadar tingkat perasaan saja, bergantung pada konsep implisit dari kekekalan. Jika ada sesuatu yang benar-benar merupakan sumber dari kebahagiaan, maka sesuatu itu haruslah kekal. Apa yang tidak kekal tidak mampu menghasilkan kebahagiaan dan rasa aman yang abadi, dan oleh karena itu, dibawah pemeriksaan, ternyata memang tidak memuaskan dan merupakan sumber potensial penderitaan. Konsep pribadi atau diri pada gilirannya bersandar pada dua pilar yaitu kekekalan dan kesenangan. Apa yang tidak kekal dan tidak memuaskan tidak dapat diidentifikasikan sebagai suatu diri, karena ia tidak memiliki inti yang solid dan tidak berubah yang dapat dijadikan tempat berpijak konsep pribadi tersebut. Dengan demikian, fenomena ketidakkekalan, ketidakpuasan yang termuat dalam lima kelompok ternyata memiliki karakteristik ketiga yakni aspek ketanpa-dirian. Realisasi dari ketiga karakteristik ini – ketidakkekalan, ketidakpuasan, dan ketanpa-dirian – melalui pandangan terang yang tidak diperantarai adalah pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya.

Ketidaktertarikan (*Nibbida*)

"Pengetahuan dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya adalah kondisi pendukung bagi ketidaktertarikan": ketika yogi merenungkan timbul dan tenggelamnya lima kelompok, perhatian yogi tersebut menjadi terpaku pada tahap terakhir dari proses, hancur dan berlalunya lima kelompok tersebut. Pandangan terang ke dalam ketidakstabilan dari kelompok-kelompok pada saat yang bersamaan memperlihatkan sifat dasar mereka yang tidak dapat diandalkan. Jauh dari menjadi dasar kepuasan yang mana kita anggap mereka sedemikian dengan tanpa perenungan, hal-hal yang berkondisi harusnya dipandang sebagai penuh dengan bahaya ketika dilekati dengan nafsu keinginan dan pandangan-pandangan salah. Realisasi yang tumbuh dari dasar ketidakamanan ini membawa sebuah transformasi bertanda dalam orientasi pikiran menuju eksistensi yang berkondisi. Di mana sebelumnya pikiran tertarik pada dunia dengan iming-iming janji pemuasan, kini, dengan paparan atas bahaya yang tersembunyi, pikiran menjauh menuju pada sebuah keterlepasan. Keberpalingan batin dari pawai bentukan-bentukan ini disebut *nibbida.* Meskipun terkadang diterjemahkan "kemuakkan" atau "kebencian," istilah ini mengusulkan, bukan kebencian emosional, melainkan sebuah tindakan pelepasan yang sadar, yang dihasilkan dari sebuah penemuan abstrak yang mendalam. *Nibbida* secara singkat menandakan, keheningan, penarikan diri yang mulia dari fenomena yang menyusul setelahnya ketika ilusi kekekalan, kesenangan, dan pribadi telah dihancurkan oleh cahaya pengetahuan benar dan visi tentang hal-hal sebagaimana adanya. Kitab-kitab komentar menjelaskan *nibbida* sebagai pandangan terang yang sangat kuat *(balava vipassana)*, sebuah penjelasan yang sesuai dengan makna harfiahnya yakni "menemukan." Ini mengindikasikan lanjutan atas penemuan-penemuan yang terungkap oleh proses kontemplatif itu, respon pikiran yang sesuai terhadap realisasi-realisasi yang didorong oleh pengalaman-pengalaman yang bertumbuh dari pandangan terang. Buddhaghosa membandingkannya dengan reaksi jijik mendadak yang akan seseorang rasakan saat, telah menggenggam kuat seekor ular yang ia yakini itu adalah seekor ikan, kemudian melihatnya lebih cermat dan tiba-tiba menyadari bahwa ia sedang memegang seekor

ular.[23]

Sebagaimana terjemahan kita menyiratkan, ketidaktertarikan menandakan pemutusan sebuah “keterpikatan” atau keterpukauan terhadap kesenangan-kesenangan dari eksistensi yang berkondisi yang senantiasa berubah-ubah dengan cepat, baik dalam bentuk kenikmatan-kenikmatan indra, emosi-emosi, atau ide-ide. Keterpukauan ini, bertumpu pada pengertian menyimpang bahwa hal-hal adalah kekal, menyenangkan, dan sifatnya diri, dipertahankan pada sebuah tingkatan yang tak terkatakan secara lisan yang dalam dengan harapan menemukan identitas diri di dalam yang berkondisi. Saat pikiran yang terpikat menekan maju untuk mencari konfirmasi eksplisit dari perasaan batin tentang pribadi semua yang terlintas dievaluasi dengan gagasan-gagasan “milikku,” “aku,” dan “diriku,” alat-alat yang mengidentifikasi dan secara prinsip menyesuaikan, yang dengan alat-alat tersebut rasa pribadi yang tidak dapat dipisahkan bekerja. Ketiga gagasan ini, yang terhubung dengan fenomena atas dasar ketidaktahuan, pada kenyataannya adalah buatan-buatan yang dirajut secara berturut-turut oleh nafsu keinginan, kesombongan, dan spekulasi. Pandangan terang ke dalam ketidakkekalan, ketidakpuasan, dan ketanpa-dirian memotong buatan beruas tiga ini dari bawah, membalikkan cara di mana fenomena tersebut dapat terlihat. Di mana sebelum berkembangnya pandangan terang, kelompok-kelompok dianggap sebagai “milikku,” “aku,” dan “diriku,” kini, ketika diterangi dengan cahaya pengetahuan pandangan terang, mereka sebaliknya terlihat sebagai “bukan milikku,” “bukan aku,” dan “bukan diri.” Karena keterpikatan dengan eksistensi fenomenal ditopang oleh asumsi keakuan yang tersembunyi, pemusnahan ilusi ini melalui penembusan dari tiga tanda membawa sebuah de-identifikasi dengan kelompok-kelompok dan mengakhiri pesona memikat mereka. Keterpikatan dan ketertarikan digantikan oleh sebuah pengalaman mendalam dari pemisahan, yang ditimbulkan oleh pencerapan ketanpa-dirian dalam semua makhluk yang berkondisi. Sutta-sutta menyajikan rentetan ini demikian:

> *Bentuk materi, para bhikkhu, adalah tidak kekal, penuh penderitaan, dan tanpa-diri. Perasaan, pencerapan, bentukan-bentukan mental,*

dan kesadaran adalah tidak kekal, penuh penderitaan dan tanpa-diri. Apa yang tidak kekal, penuh penderitaan dan tanpa-diri, yang seharusnya dilihat dengan kebijaksanaan yang benar sebagaimana hal itu adanya: "Ini bukan milikku, ini bukanlah aku, ini bukanlah diriku." Jadi dengan melihat, siswa mulia yang telah diinstruksikan menjadi tidak tertarik dengan bentuk materi, tidak tertarik dengan perasaan, tidak tertarik dengan pencerapan, tidak tertarik dengan bentukan-bentukan mental, dan tidak tertarik dengan kesadaran.

— SN 22.15-17

Hilangnya Nafsu (*Viraga*)

"Ketidaktertarikan adalah kondisi pendukung untuk hilangnya nafsu": Di dalam jejak ketidaktertarikan, di sana muncul sebuah kerinduan mendalam akan pembebasan dari lingkaran penjadian samsara. Dahulu, sebelum sampai pada pengetahuan dan visi yang benar, pikiran bergerak bebas di bawah kendali dorongan-dorongan kesenangan dan kemelekatan. Namun kini, dengan pertumbuhan pandangan terang dan ketidaktertarikan terhadap eksistensi yang berkondisi sebagai konsekuensinya, dorongan-dorongan ini menyerah terhadap suatu pelepasan yang kuat dan kapasitas pelepasan keduniawian yang berkembang. Apapun yang cenderung untuk memancing genggaman dan keterikatan dengan segera ditinggalkan, apapun yang cenderung untuk menciptakan keterlibatan yang baru, akan ditinggalkan. Dorongan-dorongan lama yang mengarah pada pelebaran dan akumulasi keluar diri akan menyingkir dan memberi jalan kepada sebuah dorongan baru yang mengarah pada pelepasan sebagai satu-satunya jalan yang secara jelas diketahui menuju pembebasan. Setiap pergerakan niat menjadi bawahan hasrat untuk pembebasan yang baru muncul: "Sama seperti seekor ikan di dalam jala, seekor katak di dalam rahang ular, seekor unggas hutan terkurung dalam kandang,… – seperti inilah hasrat untuk terbebaskan, untuk menemukan sebuah jalan keluar dari semua hal ini, demikian pula dengan pikiran meditator ini berhasrat untuk terbebas dari seluruh medan bentukan-bentukan dan melepaskan diri darinya."[24]

Hasrat untuk pembebasan menuntun pada percepatan pandangan terang. Kapasitas pemahaman mengambil kecepatan, kedalaman, dan ketepatan yang baru. Seperti sebuah pedang, pikiran dengan kebijaksanaan pandangan terang memotong jaring ilusi-ilusi yang terjalin karena ketidaktahuan; bagaikan sebuah cahaya, ia menerangi fenomena persis sebagaimana adanya. Seiiring kekuatan pandangan terang meningkat, didorong oleh kerinduan akan pembebasan, sebuah titik pada akhirnya tercapai di mana sebuah putaran balik yang fundamental terjadi dalam kursi kesadaran, mengakibatkan suatu restrukturisasi kehidupan mental yang radikal. Sinar pandangan terang yang seperti sorotan, meluas menjadi terangnya cahaya dari pencerahan, dan pikiran menetap pada jalan supra-duniawi yang mengarah langsung dan tidak dapat berbalik arah, menuju pada pembebasan akhir.

Perubahan ini, yang ditandai dengan *viraga* atau hilangnya nafsu, adalah tahapan pertama di dalam kemajuan kemunculan dependen yang transendental yang secara tegas adalah supra-duniawi *(lokuttara)*. Mata-mata rantai sebelumnya yang ada dalam rentetan yang menuntun sampai pada hilangnya nafsu adalah secara teknis dikategorikan sebagai duniawi *(lokiya)*. Meskipun secara bebas disebut "transendental" dalam pengertian bahwa mata-mata rantai tersebut diarahkan menuju yang tak berkondisi, mereka tetap duniawi dalam konteks cakupannya karena mereka beroperasi sepenuhnya di dalam jangkauan dunia yang berkondisi. Objek-objek yang menjadi perhatian mata-mata rantai tersebut tetaplah lima kelompok, atau hal-hal yang merupakan turunan dari lima kelompok tersebut. Namun dengan tercapainya hilangnya nafsu, kesadaran jauh melampaui tingkat duniawi, dan untuk momen yang singkat merealisasi keadaan yang tak berkondisi, *nibbana,* sebagai objeknya.

Pergeseran dalam sudut pandang muncul sebagai konsekuensi segera dari tahapan-tahapan perkembangan yang terdahulu. Melalui pandangan terang ke dalam tiga tanda, penyimpangan-penyimpangan dasar yang menyelimuti sifat-sifat sejati fenomena terungkap; dengan penyingkapan sifat sejati mereka, di sana tercetus sebuah keterlepasan dari fenomena. Keterlepasan

ini menuntun pada sebuah suatu sikap pelepasan dan pemudaran keinginan. Kini, setelah melepaskan cengkeramannya pada yang berkondisi, pikiran berbalik mengarah pada yang tak berkondisi, pada elemen tanpa kematian *(amata dhatu),* berpusat padanya sebagai satu-satunya keadaan yang sepenuhnya memadai bagi dirinya sendiri:

Apapun yang ada dari bentuk-bentuk materi, perasaan, pencerapan, bentukan-bentukan mental, dan kesadaran – ia melihat fenomena-fenomena ini sebagai tidak kekal, penderitaan, sebagai sebuah penyakit, sebuah borok, sebuah kemalangan, sebuah kesusahan, sebagai yang menakutkan, sebagai yang membusuk, sebagai yang kosong, sebagai tanpa diri. Ia memalingkan pikirannya menjauh dari fenomena-fenomena ini; dan ketika ia telah memalingkan pikirannya dari fenomena-fenomena tersebut, ia memusatkan pikiriannya pada elemen tanpa kematian, berpikir: “Inilah yang damai, inilah yang luhur, yaitu, penghentian semua bentukan, pelepasan fondasi-fondasi, penghancuran nafsu keinginan, hilangnya nafsu, penghentian, nibbana.”[25]

Meskipun realisasi dari yang tak berkondisi membutuhkan sebuah keberpalingan dari yang berkondisi, haruslah ditekankan bahwa realisasi ini dicapai persis melalui pemahaman atas yang berkondisi. Nibbana tidak dapat dicapai dengan menghindari konfrontasi langsung dengan samsara, membiarkan diri larut ke dunia dalam sebuah ketidakacuhan yang membahagiakan. Jalan menuju pembebasan adalah jalan pengertian, pemahaman dan transenden, bukan jalan pelarian atau pemanjaan emosional diri. Nibbana hanya dapat dicapai dengan mengarahkan pandangan seseorang kepada samsara, dan menelitinya dalam semua kerumitannya. Prinsip ini – bahwa pengertian atas yang berkondisi adalah jalan menuju yang tak berkondisi – berlaku bukan hanya dalam pengertian umum bahwa suatu pengertian akan penderitaan adalah pendorong bagi pencarian akan pencerahan, namun juga dalam pengertian yang lebih dalam, yang lebih filosofis.

Jalan menuju nibbana berada pada pengertian akan samsara, demi alasan

bahwa realisasi yang sifatnya pengalaman atas yang tak berkondisi muncul dari sebuah penembusan yang lebih dahulu akan sifat-sifat fundamental dari yang berkondisi yang tanpanya tidaklah mungkin realisasi yang sifatnya pengalaman tersebut muncul. Keadaan-keadaan pikiran yang merealisasi nibbana disebut pembebasan-pembebasan *(vimokkha),* dan pembebasan-pembebasan ini adalah beruas tiga berdasarkan aspek khusus nibbana di mana mereka berada – tanpa-tanda *(animitta),* tanpa-pengharapan *(appanihita),* dan kekosongan *(suññata)*. Pembebasan tanpa-tanda berpusat pada nibbana sebagai ketiadaan "tanda-tanda" yang menentukan dari sebuah bentukan yang berkondisi, pembebasan tanpa-pengharapan adalah bebas dari hasrat kuat keinginan, dan pembebasan kekosongan sebagai ketiadaan suatu diri atau identitas yang bersifat inti apapun. Kini tiga pembebasan ini masing-masing dimasuki melalui sebuah gerbang atau pintu khusus yang disebut "tiga pintu menuju pembebasan," *(vimokkhamukha).* [26] Ketiga pintu ini menandakan dengan tepat perenungan-perenungan tiga ciri universal dari yang berkondisi – ketidakkekalan, penderitaan, dan ketanpa-dirian. Pandangan terang ke dalam setiap ciri ini adalah sebuah pintu yang berbeda yang menuntun pada realisasi dari yang tak berkondisi. Perenungan yang mendalam dari ketidakkekalan dinamakan pintu menuju pembebasan tanpa-tanda, karena pemahaman ketidakkekalan melucuti "tanda dari bentukan-bentukan," membeberkan realitas tanpa-ciri dari yang kekal kepada pandangan dari visi yang sifatnya perenungan. Perenungan akan penderitaan dinamakan pintu menuju pembebasan tanpa-pengharapan, karena pengertian mengenai penderitaan yang ada di dalam semua bentukan, menguapkan keinginan yang muncul dari bentukan-bentukan tersebut. Dan perenungan yang dalam akan ketanpa-dirian dinamakan pintu menuju pembebasan kekosongan, karena perenungan tersebut membeberkan kehampaan dari identitas yang bersifat inti di dalam semua fenomena dan dengan demikian ketidakmampuan dari gagasan-diri berkenaan dengan yang tak berkondisi. Dalam setiap akhir, pengertian akan yang berkondisi dan realisasi dari yang tak berkondisi ditemukan terkunci bersama-sama dalam hubungan langsung, sehingga dengan menembus yang berkondisi hingga dasarnya yang paling bawah dan ciri-ciri yang paling universalnya, seorang yogi melewati pintu yang menuntun keluar dari yang berkondisi

menuju keamanan tertinggi dari yang tidak berkondisi.

Kesadaran supra-duniawi yang merealisasi nibbana, secara langsung menembus empat kebenaran mulia. Kesadaran tersebut menerangi semua kebenaran tersebut sekaligus dengan kejernihan yang luar biasa: "Sebagaimana, O para bhikkhu, seorang manusia dalam kesuraman dan kegelapan malam, saat kilasan petir muncul tiba-tiba, maka dengan matanya ia mengenali objek-objek; demikian pula bhikkhu melihat, sesuai dengan kenyataan: 'Inilah penderitaan, inilah asal mula penderitaan, inilah berhentinya penderitaan, inilah jalan yang menuntun pada berhentinya penderitaan.'"[27] Penembusan kebenaran-kebenaran secara bersama-sama menjalankan empat fungsi, setiap fungsi untuk setiap kebenaran mulia. Penembusan itu sepenuhnya mengerti *(parijanati)* kebenaran mulia yang pertama, kebenaran tentang penderitaan, karena dengan mengambil nibbana sebagai objeknya penembusan mendapatkan sebuah perspektif yang darinya ia dapat melihat secara langsung bahwa berbeda dengan yang tak berkondisi, segala sesuatu tidak kekal, terkotori, dan yang berkondisi selalu dicirikan dengan penderitaan. Penembusan itu meninggalkan *(pajahati)* kebenaran mulia yang kedua, kebenaran tentang asal mula penderitaan, karena penembusan itu membasmi nafsu keinginan dan kekotoran-kekotoran batin yang memunculkan penderitaan, sehingga kedua hal tersebut tidak akan dapat muncul kembali. Penembusan itu merealisasi *(sacchikaroti)* kebenaran mulia yang ketiga, kebenaran tentang berhentinya penderitaan, dengan memahami nibbana di mana semua penderitaan samsara terpotong secara permanen. Dan penembusan itu mengembangkan *(bhaveti)* jalan, yaitu kebenaran mulia keempat, karena pada saat penembusan, delapan faktor mental yang termuat di dalam jalan mulia beruas delapan secara bersamaan muncul dan melaksanakan tugas perealisasian. Pandangan benar melihat yang tak berkondisi; pemikiran benar mengarahkan pikiran pada yang tak berkondisi; ucapan benar, perbuatan benar, dan mata pencaharian benar membasmi lawan-lawan mereka; usaha benar memperkuat pikiran; perhatian benar memancangkan perhatian pada yang tak berkondisi, dan konsentrasi benar menyatukan pikiran di dalam absorpsi pada yang tak berkondisi. Orang-orang zaman dahulu mengibaratkan kemampuan

pikiran untuk menjalankan fungsi beruas empat ini seperti menyalakan sebuah pelita. Seperti sebuah pelita yang secara serempak membakar sumbu, melenyapkan kegelapan, menciptakan cahaya, dan menggunakan minyaknya, demikian pula pengetahuan supra-duniawi secara serempak mengerti penderitaan, meninggalkan nafsu keinginan, merealisasi nibbana, dan mengembangkan jalan.[28]

Terobosan menuju yang tak berkondisi muncul dalam empat tahapan yang berbeda yang dinamakan empat jalan supra-duniawi. Setiap pengalaman-jalan singkat membasmi sebuah kumpulan pasti dari kekotoran batin yang terurut sesuai tingkat kekasaran dan kehalusannya, jadi jalan yang pertama menghilangkan kekotoran-kekotoran batin yang paling kasar dan jalan yang keempat menghilangkan yang paling halus. Kekotoran-kekotoran batin yang dipotong oleh jalan-jalan tersebut umumnya diklasifikasikan sebagai sepuluh "belenggu" *(samyojana),* dinamakan seperti ini karena kekotoran-kekotoran batin tersebut membelenggu makhluk berkesadaran ke samsara. Dengan jalan yang pertama yogi membasmi tiga belenggu yang pertama – pandangan kepribadian, keragu-raguan, dan pemahaman yang keliru atas peraturan-peraturan dan upacara-upacara. Dengan itu maka ia menjadi seorang "pemasuk-arus" *(sotapanna),* makhluk yang telah memasuki arus Dhamma dan menjadi pasti mencapai pembebasan akhir dalam waktu maksimal tujuh kehidupan lagi di alam manusia ataupun di alam surgawi. Jalan kedua melemahkan semua belenggu yang tersisa sampai pada titik di mana belenggu-belenggu tersebut tidak lagi sering muncul atau menghantui, namun tidak satupun belenggu yang sepenuhnya terpotong; dengan pencapaian ini yogi maju ke tahapan sebagai "yang-kembali-sekali" *(sakadagami),* makhluk yang akan kembali ke lingkup dunia indra sekali lagi saja. Dengan menghilangkan nafsu indriawi dan kebencian melalui jalan ketiga, ia mencapai keadaan dari yang-tidak-kembali *(anagami),* tidak lagi terikat pada lingkup indra namun menuju pada kelahiran kembali di sebuah kediaman luhur murni dan di sana ia akan mencapai tujuan akhir. Jalan keempat memotong lima belenggu sisanya – keinginan akan eksistensi di alam-alam materi halus dan tanpa materi, kesombongan, kegelisahan dan ketidaktahuan. Dengan pencapaian ini yogi menjadi seorang arahat,

yang telah menghancurkan semua kekotoran batin dan mencapai keadaan pemurnian yang sempurna.

Pembebasan (*Vimutti*)

"Hilangnya nafsu adalah kondisi pendukung untuk pembebasan": Setiap momen-jalan supra-duniawi dengan segera diikuti dengan beberapa momen dari pengalaman supra-duniawi yang jenisnya berbeda yang disebut "buah" *(phala).* Buah menandakan kenikmatan dari tingkatan pelepasan yang terealisasi, yang diakibatkan oleh pekerjaan jalan membasmi kekotoran-kekotoran batin. Sebagaimana pencapaian jalan adalah sebuah pengalaman menggembirakan yang sangat kuat yang membutuhkan pengeluaran jumlah energi yang besar sekali, pencapaian buah dicirikan dengan kedamaiannya, ketentramannya, dan ketenangannya yang membahagiakan. Jika pencapaian-jalan digambarkan dengan sebuah putusnya rantai yang menahan seorang tahanan secara tiba-tiba, buah dapat dibandingkan dengan diri tahanan tersebut yang menikmati cita rasa kebebasan yang berada di luar keadaan tertahannya.

Penyelesaian keempat jalan dan buah akan menghasilkan pembebasan penuh *(vimutti):* "Dengan penghancuran kebusukan-kebusukan, ia secara langsung merealisasi untuk dirinya, memasuki, dan tinggal di dalam pembebasan pikiran, pembebasan kebijaksanaan tersebut, yang tanpa kebusukan."[29] Belenggu-belenggu yang terhalus dan yang terkuat telah dihancurkan, dan kini tidak ada lagi yang akan menjadi ikatan selanjutnya. Telah menghancurkan pembusukan-pembusukan mental di tingkatan latensinya yang paling dasar, yogi telah menyelesaikan tugasnya. Tidak ada lagi yang harus dilakukan, dan tidak ada yang harus ditambahkan pada apa yang telah dilakukan. Ia tinggal di dalam pengalaman yang hidup dari pembebasan.

Pembebasan yang direalisasi oleh arahat memiliki sebuah aspek yang beruas dua. Aspek yang satu adalah pembebasan dari ketidaktahuan dan kekotoran-kekotoran batin yang dialami selama rangkaian kehidupannya, yang lain

adalah pembebasan dari eksistensi yang berulang yang dicapai ketika ia meninggal. Melalui penembusannya yang sempurna akan empat kebenaran mulia, arahat telah membasmi ketidaktahuan dan melepaskan pikirannya dari genggaman nafsu-nafsu. Pudarnya nafsu-nafsu menghasilkan sebuah kemurnian tanpa noda yang disebut sebagai pembebasan pikiran *(cetovimutti);* pudarnya ketidaktahuan menghasilkan sebuah pancaran kewaspadaan yang disebut sebagai pembebasan kebijaksanaan *(paññavimutti).* Pikiran arahat dengan segera menjadi murni tanpa cela melalui ketiadaan kemelekatan dan terpancar terang melalui kilauan kebijaksanaan. Memiliki pembebasan pikiran dan kebijaksanaan ini, ia dapat bergerak dan bertindak di dunia ini tanpa terkotori oleh lumpur dunia. Ia memilih, berpikir, memutuskan, dan berniat bebas dari dorongan kebiasaan-kebiasaan egois. Cengkeraman "aku" dan "milikku" telah berhenti, kecenderungan untuk kesombongan tidak lagi merasukinya. Telah melihat sifat tanpa ego dari semua fenomena, ia telah memotong habis simpul kusut dari konstruksi-konstruksi egois dan menjadi "seorang bijaksana yang damai" *(muni santo).*

Karena ia telah menghancurkan kekotoran-kekotoran batin, gangguan apapun yang mungkin menyerang seseorang tidak akan lagi mengganggunya. Meskipun objek-objek indra yang indah dan mencolok masuk ke dalam jangkauan pencerapannya, mereka tidak dapat menaklukkan pikirannya: "Pikirannya tetap tak tersentuh, kokoh, tak tergoyahkan, memandang ketidakkekalan dari segala sesuatu."[30] Di dalam diri seorang arahat, keserakahan, kebencian dan kebodohan batin yang merupakan akar-akar ketidakbajikkan yang mendasari semua kejahatan, telah sepenuhnya ditinggalkan. Ketiganya bukan hanya sekadar ditekan, namun telah dimatikan hingga ke tingkatan latensinya, jadi mereka tidak akan lagi mampu untuk muncul kembali di masa yang akan datang. Penghancuran keserakahan, kebencian, dan kebodohan batin dinamakan nibbana yang mana dapat direalisasi semasa hidup; ini adalah nibbana yang tampak di sini dan kini. "Sejauh para bhikkhu telah merealisasi pemusnahan sempurna dari keserakahan, kebencian dan kebodohan batin, sejauh itu pula nibbana dapat direalisasi, segera, mengundang, menarik, dan dapat dipahami oleh yang bijaksana."[31] Oleh karena dalam pencapaian ini lima kelompok masih terus

berfungsi, ditopang oleh vitalitas jasmani, maka ini juga disebut "elemen nibbana dengan residu yang tersisa."[32]

Namun meskipun bagi arahat gangguan-gangguan yang disebabkan kekotoran-kekotoran batin tidak muncul, ia masih mengalami "setakaran gangguan" yang dikondisikan oleh tubuh dengan keenam indranya.[33] Meskipun ia tidak dapat ditaklukkan oleh keserakahan dan kebencian, ia masih mengalami kesenangan dan kesakitan; meskipun ia tidak dapat menghasilkan kamma yang mengikat pada samsara ia masih harus memilih dan bertindak dalam batasan yang ditentukan oleh keadaannya. Akan tetapi, pengalaman semacam itu bagi arahat adalah sepenuhnya sisa. Itu hanya sekadar perlakuan dari simpanan kamma masa lalu miliknya, yang mana masih dapat berbuah dan menimbulkan respon-respon selama tubuh yang diperoleh melalui nafsu keinginan yang terdahulu masih berdiri. Namun karena nafsu keinginan di dalam pikiran telah habis, tidak ada lagi pembaruan lingkaran kehidupan dan kematian baginya di masa depan. Semua perasaan, dialami dengan tidak melekat dan tidak bergembira di dalamnya, akan menjadi tenang. Mereka tidak memunculkan nafsu keinginan yang baru, tidak lagi memancing ekspektasi-ekspektasi baru, tidak mengarah pada akumulasi kamma yang baru; mereka sekadar hidup dengan tanpa menghasilkan bibit-bibit yang baru hingga akhir masa hidupnya. Dengan hancurnya tubuh ketika ia meninggal, arahat mengakhiri proses tanpa awal dari penjadian. Inilah tahapan kedua dari pembebasan – pembebasan dari eksistensi yang diperbarui, dari kelahiran, penuaan, dan kematian yang akan datang: "Orang bijaksana yang damai tidak dilahirkan, tidak menua, tidak mati, tidak khawatir, tidak mendamba. Baginya tidak ada lagi kemungkinan ia akan terlahir kembali. Dengan tidak terlahir, bagaimana mungkin ia menjadi tua? Tidak menua, bagaimana mungkin ia dapat mati?"[34] Karena, dengan pembebasan dari eksistensi yang berlanjut, tidak ada lagi residu dari kelompok-kelompok yang masih berlangsung, pencapaian ini dinamakan "elemen nibbana tanpa residu."[35]

Pengetahuan tentang Penghancuran (*Khaya Ñana*)

"Pembebasan adalah kondisi pendukung untuk pengetahuan tentang penghancuran": Mengikuti setiap bagian dari empat Jalan dan Buah, muncul sebuah kognisi restrospektif atau "pengetahuan yang meninjau kembali" *(paccavekkhana ñana)* yang meninjau kembali kekotoran-kekotoran batin yang telah ditinggalkan oleh jalan tertentu dan kekotoran-kekotoran batin yang tersisa untuk dihilangkan. Dalam kasus jalan dan buah yang terakhir, jalan dan buah dari ke-arahat-an, pengetahuan yang meninjau kembali memastikan bahwa semua kekotoran batin telah dibasmi dan tidak ada lagi kekotoran batin yang tersisa untuk dihancurkan. Pengetahuan ini memastikan peninggalan kekotoran-kekotoran batin muncul segera setelah pikiran telah terbebas dari cengkeraman kekotoran-kekotoran batin tersebut melalui penembusan penuh terhadap empat kebenaran mulia:

> *Ia mengerti sebagaimana adanya: "Inilah penderitaan, inilah asal mula penderitaan, inilah berhentinya penderitaan, inilah jalan menuju berhentinya penderitaan. Inilah kebusukan-kebusukan, inilah asal mula kebusukan-kebusukan, inilah berhentinya kebusukan-kebusukan. Inilah jalan menuju berhentinya kebusukan-kebusukan." Seiiring ia mengetahui dan melihat hal-hal demikian, pikirannya terbebas dari kebusukan-kebusukan indriawi, dari kebusukan-kebusukan eksistensi, dan dari kebusukan-kebusukan ketidaktahuan. Ketika pikirannya terbebas, pengetahuan muncul dalam dirinya: "Pikiran terbebaskan."*
>
> *– MN 39*

Sebagaimana teks menunjukkan, pengetahuan dari pembebasan pikiran adalah langsung dan personal, tanpa ketergantungan terhadap yang lain. Sama seperti seseorang dengan penglihatan yang tajam dapat melihat ke dalam sebuah kolam berisikan air yang jernih, bening dan melihat untuk dirinya sendiri kerang-kerang, batu-batu kerikil, pasir-pasir dan kawanan ikan. Orang yang terbebaskan dapat melihat ke dalam dirinya sendiri dan melihat bahwa pikirannya telah terbebas dari kebusukan-kebusukan.[36]

Kognisi retrospektif dari pelepasan melibatkan dua tindakan pemastian. Yang pertama, disebut “pengetahuan tentang penghancuran” *(khaya ñana),* memastikan bahwa semua kekotoran batin telah ditinggalkan sampai pada akarnya; yang kedua, “pengetahuan tentang tanpa-kemunculan” *(anuppade ñana),* memastikan bahwa tidak ada kekotoran batin yang dapat muncul kembali. Bersama-sama keduanya disebut juga sebagai “pengetahuan dan visi pembebasan” *(vimutti ñanadassana),* penggunaan kata “visi” sekali lagi menggaris-bawahi kesegeraan pencerapan dari kognisi yang dengannya pikiran memverifikasi pelepasannya sendiri dari kekotoran-kekotoran batin. Dengan memiliki pengetahuan ini, seseorang yang telah menghancurkan kekotoran-kekotoran batin, tidak hanya mengalami pembebasan yang merupakan hasil dari penghancuran kekotoran-kekotoran batin tersebut, namun juga mendapatkan sebuah kepastian batin sehubungan dengan penghancuran kekotoran-kekotoran batin tersebut. Jika seorang individu yang telah terbebas hanya menikmati pembebasan dari kekotoran batin tanpa menikmati juga pengetahuan yang tidak dapat diragukan lagi bahwa ia telah terbebas, pencapaiannya akan selalu dihantui suatu kecurigaan di dalam batinnya bahwa mungkin saja, pada akhirnya, masih tersisa beberapa area yang rentan. Meskipun tidak ada kekotoran batin yang pernah terwujud, bayangan ketidakpastian akan dengan sendirinya merusak pengakuan akan kesempurnaan dari pencapaian. Akan tetapi, karena pencapaian ke-arahat-an secara otomatis membangkitkan suatu kognisi retrospektif yang memastikan peninggalan akhir semua kotoran batin, sehingga tidak ada ruang bagi kecurigaan untuk muncul. Seperti seekor rusa di dalam sebuah hutan terpencil jauh dari jangkauan pemburu-pemburu, seseorang yang telah menyeberangi kemelekatan terhadap dunia akan melangkah dengan yakin, berdiri dengan yakin, duduk dengan yakin, dan tidur dengan yakin.[37] Ia jauh dari jangkauan kekotoran-kekotoran batin, dan mengetahui bahwa ia jauh dari jangkauan mereka.

Meskipun pengetahuan tentang penghancuran kebusukan-kebusukan tidak selalu ada di dalam kewaspadaan seorang arahat, pengetahuan ini selamanya tersedia baginya, dan hanya menanti perhatiannya untuk membuat pengetahuan itu hadir. Karena kebusukan-kebusukan telah

dibasmi, kapanpun arahat melihat ke dalam pikirannya, ia dapat melihat dengan segera bahwa kebusukan-kebusukan telah terpotong. Sutta menggambarkannya dengan simile ini:

> *Sandaka, adalah seperti seseorang yang tangan dan kakinya telah terpotong; baik ia sedang berjalan atau berdiri diam atau tertidur ataupun terjaga, secara konstan dan terus-menerus tangan dan kakinya adalah seperti telah terpotong; dan terlebih lagi ketika ia merenungkan hal ini, ia mengetahui: "Tangan dan kakiku telah terpotong." Meskipun demikian Sandaka, bhikkhu apapun adalah yang tersempurnakan, kebusukan-kebusukan telah hancur, yang telah menjalani kehidupan, melakukan apa yang harus dilakukan, meletakkan beban, mencapai tujuannya sendiri, belenggu-belenggu penjadian telah sepenuhnya hancur, terbebaskan oleh pengetahuan sempurna yang mendalam, baginya baik saat ia berjalan atau berdiri diam atau tertidur ataupun terjaga, kebusukan-kebusukan adalah seperti telah dihancurkan; dan lebih lanjut lagi ketika ia merenungkan hal ini, ia mengetahui: "Kebusukan-kebusukanku telah hancur."*
>
> *– MN 76 (terjemahan, I.B.Horner)*

Arahat mengerti bahwa kekotoran-kekotoran batin yang telah dihancurkannya menyebabkan ikatan pada lingkaran eksistensi. Ia melihat kekotoran-kekotoran batin tersebut sebagai "mengotori, kondusif bagi eksistensi yang diperbarui, menyakiti, menghasilkan penderitaan, menuntun pada kelahiran, penuaan, dan kematian di masa depan."[38] Maka, dengan menyaksikan pemberantasan total di dalam dirinya sendiri, ia memperoleh kepastian pembebasannya dari lingkaran eksistensi: "Tak tergoyahkan pembebasanku. Inilah kelahiran yang terakhirku. Tidak ada lagi kini pembaruan eksistensi."[39] Pengetahuan demikian tetaplah bagian yang tak dapat dipisahkan dari warisan spiritual arahat. Ini adalah dasar untuk kepastiannya kebal dari penjadian di masa depan. Dengan alasan pengetahuan ini ia menyuarakan raungan singa yang dengan raungan tersebut ia mengunci kemenangannya atas siklus kelahiran yang berulang: "Hancurlah kelahiran, hiduplah kehidupan suci, tugas telah diselesaikan, tidak akan kembali lagi ke keadaan ini."

Catatan

1. MN 28.

2. *Imasmim sati idam hoti, imass'uppada idam uppajjati. Imasmim asati idam na hoti, imassa nirodha idam nirujjati.* MN 79, MN 115, dll.

3. SN 22.23; AN 10.3-5.

4. AN 10.2.

5. Bagian 388, lihat Ñanamoli, terjemahan, *The Guide (Nettippakaranam),* (London: Pali Text Society, 1962), hal. 97.

6. MN 22, SN 22.86.

7. MN 26.

8. Lihat SN 12.4-10.

9. Lihat AN 10.61,62

10. Lihat Lama Anagarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy,* (London, 1969), hal. 49-52.

11. AN 10.61. *Ko caharo saddhaya? Saddhammassavananti'ssa vacaniyam.*

12. Lihat MN 47, MN 95.

13. *Milindapañha.* Lihat Edward Conze, *The Way of Wisdom* (The Wheel No. 65/66), (Kandy: Buddhist Publication Society), hal. 30-31.

14. *Ibid.* Pakkhandanalakkhan Saddha

15. *Ibid.,* hal.31.

16. Visuddhimagga, I.98. Bhikkhu Ñanamoli, terjemahan *The Path of Purification*, edisi ke-3. (Kandy 1975. Buddhist Publication Society) hal.36.

17. AN 10.1

18. Vism. IV.94-98, Ñanamoli, hal. 149-150.

19. Vism. XIV.144, Ñanamoli, hal. 525. "Lima kelompok" *(pañcakkhandha)* adalah kategori-kategori dasar yang digunakan oleh Buddhisme untuk menganalisis organisme yang berkesadaran. Kelompok bentuk materi mencakup tubuh jasmani; kelompok perasaan, pencerapan, bentuk-bentuk mental dan kesadaran mencakup pikiran. Dari empat ini, tiga yang pertama dianggap sebagai penyerta atau pendamping dari kesadaran yakni faktor utama dari kehidupan mental.

20. DN 2.

21. Vism. IV.86, Ñanamoli, hal. 147.

22. SN 22.5.

23. Vism. XXI.49-50, Ñanamoli, hal. 761.

24. Vism. XXI.46. Ñanamoli, hal. 760.

25. MN 64

26. Lihat Vism. XX1.66-73, Ñanamoli, hal. 766-769.

27. AN 3.25.

28. Lihat Vism. XXII.92, Ñanamoli, hal. 808.

29. MN 6, MN 12, MN 40, dll.

30. AN 6.55.

31. AN 3.55.

32. *Sa-upadisesa nibbanadhatu.* Lihat *Itivuttaka* 38.

33. Lihat MN 121.

34. MN 140.

35. *Anupadisesa nibbanadhatu.* Lihat *Itivuttaka* 38.

36. *Ibid.*

37. MN 26.

38. MN 36.

39. MN 26.

Berbahagia & Berbagi Jasa Kebajikan

Pemberian Dhamma ini disponsori oleh kemurahan hati dan dukungan dari para donatur yang namanya tercantum di bawah ini. Kami mohon maaf jika terdapat kesalahan dalam penulisan nama. Semoga semua donatur dan pendukung yang telah ikut berkontribusi dalam kesuksesan Dhammadāna ini, berbahagia di dalam perbuatan jasa kebajikan mereka dan semoga mereka dapat mencapai Nibbāna, berhentinya semua penderitaan. Semoga semua makhluk berbagi jasa kebajikan ini dan semoga semua makhluk sehat, bahagia, dan damai. Sādhu! Sādhu! Sādhu!

Amin, --, 10 bk
Andi (†), --, 2 bk
Andoko Chandra, --, 2 bk
Andre, Jakarta, 2 bk
Anne & Suanto, Jakarta, 10 bk
Dana, Jakarta, 5 bk
Devina Wijaya, --, 10 bk
Djap A Keuw, --, 2 bk
Franky Agus/ Ajoe (†), Jakarta, 3 bk
Fudi Komaroputra I, --, 10 bk
Girin (†), Jakarta, 50 bk
Jimmy & Lisna, Jakarta, 10 bk
Johan, Toli-Toli, 10 bk
Julita Cendra, --, 2 bk
Kel. Gunawan Halim, Jakarta, 20 bk
Kel. Kwee Pit Seng, Tegal, 70 bk
Kel. Kusuma , Jakarta, 65 bk
Kel. Limiadi, Jakarta, 100 bk
Krisnawati (†), Jakarta, 49 bk
Liem Eng Sun (†), Jakarta, 50 bk
Liem Ie Tjen, Jakarta, 50 bk
Lie Tjoan Yuh (†), Jakarta, 50 bk
Liong Megawati, --, 5 bk
Liu Chun, Klaten, 150 bk
Lukman & Vidy, Bangka, 100 bk
Marlena, Jakarta, 20 bk
MGA & SS, Jakarta, 50 bk
NN, Jakarta, 3 bk
NN, Jakarta, 500 bk
NN, Jakarta, 20 bk
NN, Jakarta, 10 bk
NN, Jakarta, 100 bk
NN, Jakarta, 10 bk
NN, Jakarta, 2 bk
NN, Jakarta, 3 bk
NN, Jakarta, 2 bk
NN, Jakarta, 10 bk
NN, Jakarta, 2 bk
NN, Jakarta, 5 bk
NN, Jakarta, 2 bk

NN, Jakarta, 10 bk
NN, Jakarta, 20 bk
NN, Jakarta, 10 bk
NN, Jakarta, 5 bk
NN, Jakarta, 10 bk
NN, Jakarta, 2 bk
NN, Lampung, 50 bk
NN, Makassar, 70 bk
NN, Sampit, 10 bk
NN, Singapura, 30 bk
NN, Singapura, 10 bk
Ping Perdana Kusuma, Jakarta, 50 bk
Ouw Bian Wan (†) & Ida Lukman Kusuma (†), Denpasar, 25 bk
Ouw Soei Nio (†), Jakarta, 10 bk
Phiong Yoen Paw (†), Lubuk Linggau - Sumsel, 100 bk
Ramani Ingke, Jakarta, 1 bk
Regina, Jakarta, 100 bk
Slamet Soebagio, --, 100 bk
Sony, --, 10 bk
Srilanti (†), Jakarta, 40 bk
Sudewa (†), Jakarta, 10 bk
Sukma Wijaya, --, 100 bk
Sutiarti R, Jakarta, 10 bk
The Juk Lan, Jakarta, 100 bk
Tjhin Mui Sen & Bong Djan Mie , Jakarta, 35 bk
Tjiu Hang Kheng, Pontianak, 10 bk
Tjoa Te Nio (†), Jakarta, 22 bk
Tyo, Jakarta, 2 bk
Vidya & Satya, Banten, 5 bk
Virya, Jakarta, 5 bk
Vivi Citrajaya, Jakarta, 10 bk
Weldi, --, 2 bk
Yunivia, Jakarta, 5 bk

Total buku yang telah dicetak : 2555 Buku.

MARI BERGABUNG DALAM GERAK KEBAJIKAN PENERBITAN BUKU

Sayap-Sayap Menuju Kebangunan

“Jadi inilah yang kamu pikirkan tentang saya: ‘Yang Terberkahi, simpatik, mengharapkan kami sejahtera, mengajar Dhamma karena rasa simpati.’ Selanjutnya kamu harus melatih dirimu – dengan harmonis, bersahabat, dan tanpa pertentangan – di dalam kualitas-kualitas yang sudah Saya tunjukkan, dengan telah mengetahui kualitas-kualitas tersebut secara langsung: empat kerangka acuan, empat pengerahan benar, empat dasar untuk tenaga, lima kemampuan, lima kekuatan, tujuh faktor menuju Kebangunan, jalan mulia beruas delapan.”

– Majjhima Nikaya 103

Ini adalah buku pertama yang disusun berdasar pada set ajaran yang dikatakan oleh Buddha sendiri sebagai jantung dari pesannya: Sayap-Sayap Menuju Kebangunan *(bodhi-pakkhiya-dhamma).* Materi ini dibagi ke dalam tiga bagian, didahului dengan sebuah Pendahuluan yang panjang. Pendahuluan ini mencoba mendefinisikan konsep Kebangunan agar memberikan suatu pemahaman yang jelas mengenai arah pembahasan Sayap-Sayap Menuju Kebangunan ini.

Bagian I akan fokus pada aspek-aspek dari prinsip kamma terampil yang menentukan cara perumusan Sayap-Sayap Menuju Kebangunan ini. Bagian II membahas tujuh set yang menyusun Sayap-Sayap Menuju Kebangunan itu sendiri: empat landasan perhatian (di sini disebut empat kerangka acuan), empat pengerahan benar, empat dasar untuk tenaga, lima kemampuan, lima kekuatan, tujuh faktor untuk Kebangunan, dan jalan mulia beruas delapan. Bagian III mengurangi semua istilah di dalam tujuh set menjadi lima kemampuan, dan kemudian membahas lima kemampuan itu secara rinci. Dengan kemampuan yang kelima dan terakhir, kebijaksanaan, buku ini menyimpulkan dengan kembali ke penjelasan dari “apa” itu Kebangunan, menampilkan bagaimana kebijaksanaan fokus pada Sayap-Sayap itu sendiri sebagai topik-topik yang harus diamati dengan cara yang demikian sehingga Sayap-Sayap tersebut mencetuskan pandangan-pandangan terang yang menuntun pada pelepasan total.

Karya yang akan diterjemahkan untuk menyusun buku “Sayap-Sayap Menuju Kebangunan” ini adalah sebagai berikut:

1. ***Wings to Awakening, An Anthology from the Pali Canon by Thanissaro Bhikkhu.*** (http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/wings/index.html)

Mari bergabung dalam gerak kebajikan Dhammadāna melalui penerbitan buku “Sayap-Sayap Menuju Kebangunan”. Ongkos cetak diperkirakan Rp. 12.500,- per buku. Buku ini akan diterbitkan pada bulan Mei 2012.

Dana mohon ditransfer ke:

BCA CAB. PASAR BARU, JAKARTA

AC NO. 002 - 178 - 8600

A/N: SIDHARTA SURYAMETTA

Untuk konfirmasi: vijjakumara@gmail.com atau HP 0878 8076 3788.

Kami terima dana anda sampai dengan tanggal **01 April 2012**.

May All Be Happy

Versi digital buku-buku ini dapat anda temukan di:

>> http://www.dhammacakka.org
(melalui menu Download E-Book - Indonesia - Vijjakumara)

>> http://dhammacitta.org/perpustakaan/kategori/penerbit/vijjakumara/

VIJJĀKUMĀRA

Vijjakumara merupakan sekelompok pemuda-pemudi Buddhis Jakarta yang ingin berkiprah dalam memajukan dan melestarikan Buddha Dhamma di Indonesia dengan menerjemahkan dan menerbitkan buku-buku Dhamma.

Phone: 0878 8076 3788
Email: vijjakumara@gmail.com